

CALL No. { ۲۰۲ } ACC. NO. ۱۰۸۸۱
 AUTHOR _____
 TITLE _____

۳۲۵ ۱۰۸۸۱ ۲۰۲

DATE	NO.	DATE	NO.
19/6/20	270	27.07.93	2625
12-9	270		

STACKS

BOOKED AT THE TIME



MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of **Re. 1-00** per volume per day shall be charged for text-books and **10 Paise** per volume per day for general books kept over - due.

اردو مرکز لاہوری



مذہب اور باطنی تعلیم



جناب مرزا محمد سعید دہلوی ایم۔ اے۔ آئی، ایس
سابق نائب معتمد محکمہ تعلیمات گورنمنٹ آف انڈیا

مطبوعہ

CHECKED
Date.....

اردو مرکز لاہور

(عناایت کو پکارت)

CHECKED-2002

79

X



فہرست مضامین مذہب اور باطنی تعلیم

نمبر شمار	مضمون	نمبر شمار	نمبر صفحہ	مضمون	نمبر شمار	نمبر صفحہ
۱	اردو مرکز لاہور	۱۵	۲۶	مذہب اور انقلاب کا فرق	۱۵	۲۶
۲	تہذیب	۱۶	۴۸	چند مثالیں	۱۶	۴۸
۳	ذہن	۱۷	۴۹	مذہب میں انقلابی عناصر	۱۷	۴۹
	مقدمہ بہ تفصیل دیکھئے	۱۸	۳۱	خفییہ مذہبی انجمنیں	۱۸	۳۱
۴	جنگ عظیم کے اثرات	۱۹	۳۳	مذہب و سیاست کا	۱۹	۳۳
۵	نفسیات	۲۰	۳۴	باہمی تعلق	۲۰	۳۴
۶	تاریخ اور علم النفس کا باہمی تعلق	۲۱	۳۵	رازداری و راز جوئی	۲۱	۳۵
۷	انقلاب	۲۲	۳۶	تاریخ اور حافظہ	۲۲	۳۶
۸	کیا تاریخ اپنے آپ کو ہر لے کر	۲۳	۳۶	آجکل کی وحشی اقوام	۲۳	۳۶
۹	فلسفہ تاریخ	۲۴	۳۷	آفرینش عالم کا ابتداء	۲۴	۳۷
۱۰	اسباب انقلاب	۲۵	۳۷	ملت، انسانیت کا آغاز	۲۵	۳۷
۱۱	انقلابی تحریکات	۲۶	۳۸	انسانی تہذیب کا گہوارہ	۲۶	۳۸
۱۲	بانیان انقلاب	۲۷	۴۰	اصول مذہب	۲۷	۴۰
۱۳	اخلاقی تعلیم کے بنیادی اصول	۲۸	۴۲	مصری تمدن کا انحصار	۲۸	۴۲
۱۴	انقلابی تحریکات سے	۲۹	۴۲	کوئی نظام تمدن ہر جہت سے	۲۹	۴۲
	یہودیوں کا تعلق	۳۰	۴۴	مکمل نہیں ہوتا	۳۰	۴۴
		۳۱	۴۵	افعال انسانی کے محرکات	۳۱	۴۵

نمبر صفحہ	مضمون	نمبر شمار	نمبر صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۷۶	بدھ مت	۵۰	۴۶	مذہب کی بنیاد	۳۰
	عیسائیت اور اسلام کی ؟	۵۱		زمانہ قدیم میں معبود کی ہستی ؟	۳۱
۷۷	بنیاد یہودیت پر		۴۸	کا اقرار	
۷۸	عیسائیت	۵۲	۴۹	مذہب قدیم	۳۲
۷۹	اسلام	۵۳	۴۹	قدیم مذاہب کے پرست	۳۳
۷۹	مقدمہ کتاب اور موضوع تصنیف	۵۴		دنیا کی سب سے قدیم ؟	۳۴
۸۴	کتابی مذاہب	۵۵	۵۱	خفیہ جماعت	
۸۴	یہودیت	۵۶		خفیہ انجمنوں میں نمبر پختے ؟	۳۵
۸۷	زرشت	۵۷	۵۲	کے شرائط و رسوم	
۸۸	مسیح موعود	۵۸	۵۷	قدیم مذاہب میں قربانی کی رسم	۳۶
۸۸	یہودی قبائل	۵۹	۵۸	قدیم مذاہب میں عورتوں کی حالت	۳۷
۹۰	تنازع	۶۰	۵۹	اعلیٰ مذاہب کا ظہور	۳۸
۹۰	حضرت مسیح اور مسیحیت	۶۱	۶۰	ارتقاء کے مذہبی کی مختلف راہیں	۳۹
۹۲	سینٹ پال	۶۲	۶۰	انبیاء بنی اسرائیل کا نزول	۴۰
۹۲	ناشک گروہ	۶۳	۶۲	اوتاروں کی ہستی کا عقیدہ	۴۱
۹۵	ہندو مغرب کے تعلقات	۶۴	۶۳	انبیاء اور پرہتوں میں امتیاز	۴۲
۹۵	صابی مذاہب	۶۵	۶۵	انبیاء کی تعلیم کا اثر	۴۳
۹۶	مانی اور اس کی تعلیم	۶۶	۶۷	اسرار قدیمہ کی تعلیم	۴۴
۹۷	خفیہ	۶۷	۶۸	اسرار قدیمہ کی تعلیم میں عالم ملکیت	۴۵
۹۸	باطنی تعلیم کے ماخذ	۶۸		اسرار قدیمہ میں داخلہ کے شرائط	۴۶
	مضامین مندرجہ کتاب		۷۰	اور مرحلے	
	پہلا باب		۷۳	اسرار قدیمہ کے اسباب انحطاط	۴۷
	ملت اسلامی میں انترآن کا آغاز	۷۹	۷۴	دنیا کے چار بڑے مذاہب	۴۸
۱۰۰			۷۵	ہندو دھرم	۴۹

نمبر صفحہ	مضمون	نمبر شمار	نمبر صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۱۳۰	ارسطو اور نوافلاطونی فلاسفہ	۹۱	۱۰۰	زمانہ جاہلیت	۷۰
۱۳۳	مسلمان متکلمین	۹۲		اسلامی فتوحات اور ان کے نتائج	۷۱
	باب سوم		۱۰۳	مسند خلافت	۷۲
	شیعہ عقائد اور سیاست	۹۳	۱۰۴	تشیع کا آغاز	۷۳
۱۳۶	شیعی کی ابتدا	۹۴	۱۰۸	بنی امیہ کی حکومت	۷۴
۱۳۶	شیعہ مخلصین اور زیدیت	۹۴	۱۰۹	مسلمانوں کے بڑے گروہ	۷۵
	شیعی عقائد اور عبداللہ	۹۵	۱۱۱	مسئلہ امامت اور اس کا مفہوم	۷۶
۱۳۷	ابن سبا	۹۵	۱۱۲	شیعہ نظریہ امامت	۷۷
۱۳۷	فخار اور فرقہ کیسانہ	۹۶		باب دوم	
۱۳۷	شیعی سیاست	۹۷	۱۱۶	اسلام کے ارتقاء پر غیر مسلم اثرات	۷۸
۱۳۷	ایرانیوں کے مذہبی میلانات	۹۸	۱۱۶	اسلام اور سابقہ ادیان	۷۹
۱۳۷	فرقہ کیسانہ کا ارتقاء	۹۹	۱۱۷	مہدویت	۸۰
۱۳۸	غالی شیعہ فرقے	۱۰۰	۱۱۸	اسلام اور غیر عرب اقوام	۸۱
۱۵۰	چند دیگر بدعتی فرقے	۱۰۱	۱۱۹	باطنی تعلیم	۸۲
۱۵۳	علوی اور عباسی کشمکش	۱۰۲	۱۲۰	ثنویت	۸۳
۱۵۶	الو الخطاب اور فرقہ خطابیہ	۱۰۳	۱۲۰	مانی اور اُس کا مذہب	۸۴
۱۵۹	جعفر اور جامعہ	۱۰۴	۱۲۳	مزوک اور اُس کا مذہب	۸۵
۱۶۲	چند اور فرقے	۱۰۵	۱۲۵	ایرانی فلسفہ اور مذہب	۸۶
۱۶۳	شیعہ ابن عباسیہ	۱۰۶	۱۲۶	یونانی فلسفہ	۸۷
	باب چہارم		۱۲۷	عرب اور فلسفہ یونان	۸۸
۱۷۱	اسلامی دینیات کا ماخوذ	۱۰۷	۱۲۸	ہندی فلسفہ	۸۹
۱۷۱	اسلامی تمدن	۱۰۸	۱۲۹	افلاطون کی الہیات	۹۰

نمبر صفحہ	مضمون	نمبر شمار	نمبر صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۲۳۴	تصوف اور علوی گروہ	۱۲۸	۱۰۹	سامی مذاہب	۱۰۹
۲۳۸	مقتدین صوفیاء	۱۲۹	۱۱۰	اسلام اور اس کے عہد فرقی	۱۱۰
	باب ہفتم		۱۱۱	قرآن مجید اور حدیث	۱۱۱
۲۴۰	عبد اللہ المہدی اور خلافت فاطمیہ	۱۳۰	۱۱۲	تفسیر و تائیل	۱۱۲
۲۴۰	اسماعیلی ائمہ مستورین	۱۳۱	۱۱۳	مرجیہ اور جبریت عقائد	۱۱۳
۲۴۱	ابو عبد اللہ شیعہ اور شیخ افریقہ	۱۳۲	۱۱۴	مسلمان فلاسفہ	۱۱۴
۲۴۲	عبد اللہ المہدی	۱۳۳	۱۱۵	متکلمین	۱۱۵
۲۴۸	مہدی کا نصب	۱۳۴	۱۱۶	مسئلہ عدل اور توحید	۱۱۶
۲۴۶	فاطمی خلفاء	۱۳۵		باب ہختم	
۲۴۲	ستر امامت	۱۳۶	۱۱۷	اسماعیلی تحریک اور قرامطہ	۱۱۷
	باب ہشتم		۱۱۸	کاخروج	۱۱۸
۲۴۷	دعوت قدیم و دعوت جدید	۱۳۷	۱۱۹	امام جعفر صادق	۱۱۹
۲۹۱	اسماعیلی تنظیم	۱۳۸	۱۲۰	قرامط کا خروج	۱۲۰
۲۹۱	حلول و تناسخ	۱۳۹	۱۲۱	فاطمین	۱۲۱
۲۹۳	اسماعیلی مذہب اور ائمہ اہل بیت	۱۴۰	۱۲۲	اسماعیلی تحریک کے بانی	۱۲۲
۲۹۴	دعوت جدید	۱۴۱	۱۲۳	میسون قیام	۱۲۳
۲۹۵	حسن ابن صباح	۱۴۲	۱۲۴	اسماعیلیہ کے عام کو اللف	۱۲۴
۲۹۸	بزرگ امید	۱۴۳	۱۲۵	اسماعیلیہ اور متصوفہ کے روابط	۱۲۵
۲۹۸	کیا محمد	۱۴۴		باب ششم	
۲۹۸	حسن بن محمد	۱۴۵	۱۲۶	تصوف کے مواخذ اور مزاج	۱۲۶
۳۰۶	حسن کا دعوت امامت	۱۴۶	۱۲۷	تصوف کے آغازی کو اللف	۱۲۷
۳۰۸	جلال الدین نو مسلم	۱۴۷	۱۲۸	تصوف اور آریائی اقوام	۱۲۸

نمبر شمار	مضمون	نمبر شمار	مضمون	نمبر شمار
۱۴۸	غلام الدین محمد	۳۰۹	خوجوں کے عقائد	۳۳۹
۱۴۹	رکن الدین خورشاه	۳۱۱	تصوف اور اس کا	
۱۵۰	نزاریہ کی داستان	۳۱۳	ارتقاء	۳۴۶
	باب نہم	۱۴۴	نوس	۳۴۷
۱۵۱	باطنیات کے باقیات و	۱۴۵	انسان کامل	۳۴۸
	آثار	۱۴۶	تصوف کا آخری دور	۳۴۸
۱۵۲	اسماعیلیہ کی موجودہ جمعیّت	۱۴۷	صوفی خاندان	۳۴۹
۱۵۳	ستر امامت اور یحییٰ دعوت	۱۴۸	نصیری	۳۵۵
۱۵۴	بوہرہ جماعت کا افتراق	۱۴۹	اہل حق و اہل الہی	۳۵۷
۱۵۵	بوہرہ عقائد	۱۵۰	حروفی اور یکتاشی	۳۵۷
۱۵۶	خوبے	۱۵۱	پیر مشائخ	۳۵۸
۱۵۷	الاموت کی تباہی کے بعد	۱۵۲	پر نام پختی	۳۵۸
	نزاریہ کی حالت	۱۵۳	شیخی اور بانی	۳۵۹
۱۵۸	نزاریہ اور صوفی	۱۵۴	یزیدی	۳۶۰
۱۵۹	حکومت صفویہ	۱۵۵	آغا خاں کا خاندان	۳۶۱
۱۶۰	ہندوستان کے نزاریہ	۱۵۶	مستعلویہ ائمہ	۳۶۶
	داعی			
۱۶۱	شمس تبریزی			

URDU STACKS

”اردو مرکز لاہور“

اردو زبان کے مؤرخ و محقق سے یہ حقیقت مخفی نہیں کہ اردو ادب اپنے پنج صد سالہ دورِ حیات میں جو ذخیرہ بکراں فراہم کر چکا ہے اُس کی کمیت و کیفیت کا صحیح اندازہ وقت کے ایک راز کی طرح نگاہوں سے مستور ہے۔

صحیح طور پر کسی کو یہ معلوم نہیں کہ اب تک اردو لٹریچر میں کتنا کام ہو چکا ہے کہ کن مصنفین نے، کس کس دور میں، کس کس صنفِ ادب پر، کون کون سی قابلِ فکر کتابیں لکھی ہیں۔

اردو ادب دوسری ملکی زبانوں کے ادبیات میں اپنا موزوں مقام اس لئے حاصل نہ کر سکا کہ وہ ابتداء سے اپنی افادی حیثیت پیش کرنے سے عاجز رہا ہے۔

اس بے نصیبی کے وجوہ حسبِ ذیل ہیں:-

(۱) اردو مصنفین اردو زبان کے تصنیفی دور کے آغاز سے آج تک کبھی کسی رابطہ اتحاد و اختلاط میں منسلک نہ ہو سکے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ذرا لچ آمد و رفت کی دشواری کے سبب ملک کے ایک گوشے کے ادیب دوسرے گوشے کے اہلِ قلم اور اُن کے تصنیفی کارناموں سے صدیوں تک بے خبر بھی رہے۔ مولانا محمد حسین آزاد دہلوی

”آبِ حیات“ کے مخدّے میں میرِ فضل کی ”وہ مجلس“ (مرتبہ ۴۵ء ۱۱۶۱ء) کو اردو نثر کی پہلی کتاب
 اس لئے بتاتے ہیں کہ میرِ فضلی خود ”وہ مجلس“ کو اردو نثر کی پہلی کتاب ظاہر کرتے ہیں۔
 حالانکہ اس پہلی کتاب کی ترتیب سے کئی صدی پیشتر ملک کے جنوبی حصّے میں اردو کا تصنیفی
 دور شروع ہو چکا تھا۔ خیر میرِ فضل کا عہد طوالتِ الملوکی کا عہد تھا، اُس وقت مسائل
 سفر موجود نہ تھے۔ وہ اگر دکنی مصنفین اور اُن کی اردو تصانیف سے بے خبر رہے
 تو تعجب نہیں۔ حیرت تو یہ ہے کہ مولینا آزاد کہ متاخرین میں شمار ہوتے ہیں فضل کی
 عہد سے پورے دو سو سال بعد بھی جنوبی ہند کے مصنفوں کی خدمات سے بے خبر ہیں۔
 اس واقعے سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ عہد بہ عہد کے اردو مصنفین باہمی
 افادہ و استفادہ سے ابتدا سے محروم چلے آتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ملک کے اردو مصنفین
 کی انفرادی مساعی میں کبھی کوئی ایسا رابطہ قائم نہ ہو سکا کہ اردو ادب کے کیفیت و کم
 کے متعلق کوئی صحیح اندازہ ہو سکے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ملک میں کوئی ایسا جامع و حاوی اردو کتب خانہ نہیں
 جس میں عہد بہ عہد کی اردو تصانیف فراہم کی گئی ہوں۔

(۳) کوئی ایسی مکمل فہرست بھی آج تک مرتب نہ ہو سکی جس میں ہر دور کی اردو
 تصانیف، اُن کے موضوع تصنیف، مصنفین، اور مصنفین کے حالات کا اجمالی یا
 تفصیلی ذکر درج ہو۔

(۴) معلومہ اردو ادب بھی ایک انبار بے کراں ہونے کے باوجود رطب و

یالیں، کار آمد وغیر کار آمد عناصر سے مخلوط ہی ہی اندازہ نہیں ہو سکتا کہ اس ذخیرہ گراں
بار میں افادی حیثیت کا ٹھیکہ کتنا ہے؟

مندرجہ بالا وجہ و اسباب کی بنا پر عوام و خواص اردو ادب کے ماضی و حال
سے بے خبر رہنے کی بنا پر علوم و فنون سے اردو زبان کو تہی و دامن خیال کرتے چلے
آئے ہیں۔ صوبوں کی ٹیکسٹ بک کمیٹیوں، یونیورسٹیوں اور سیاسی حلقوں میں مدت سے
اردو کی مزعومہ بے مالگی کا رونا رویا جا رہا ہے اور نتیجتاً اردو سیاسی، علمی و تعلیمی
طور پر اپنے حقوق التفات سے محروم چلی آتی ہے۔

اس کے علاوہ اردو زبان بایں ہمہ وسعت و دراز دامنی اس لئے بھی علمی بالوں
میں شہدہ ہونے کی عزت سے محروم چلی آتی ہے کہ اس زبان کا دائرۃ المعارف لائبریری
پیڈ یا آج تک مرتب نہ ہو سکا۔ اردو ادب کی یہ اشد ضرورت بھی ہندوستان کے
دور ترقی کی ہم عمر ہو چکی ہے۔

(۵) موجودہ ترقی پذیر اردو کے تمام جدید و قدیم الفاظ پر مشتمل ایک جامع و مکمل
لغات کی ترتیب اب تک نہیں ہو سکی۔ اس کے بغیر بھی اردو زبان ترقی یافتہ زبانوں
کے زمرے میں شامل نہیں ہو سکی۔

(۶) اردو زبان میں ”چوہے نامہ“، ”تلی نامہ“، ”جون پود کا قاضی“ یا بے مغز پلشروں
کی شائع کردہ پہلی جماعت سے لے کر مٹل تک کی بے مایہ نصیبی کتابیں تو انبار
در انبار ملیں گی مگر علمی، تاریخی، تنقیدی یا فنی موضوع پر بلند تصانیف بہت کم ہیں۔

اور کچھ ہیں بھی تو موجودہ بد مذاقی کے دور میں ویک کی خوراک یا ردی کے بھاد و فروخت ہوتی ہیں۔ بلکہ اکثر حالات میں تو یہ ہو رہا ہے کہ جو اہل علم تحقیق و تدقیق کی دُھن میں اپنی کسی ضخیم تصنیف پر زندگی کی بہترین ساعتیں قربان کر دیتے ہیں۔ اشاعتی مصارف میں نہ آنے کے سبب وہ مایہ فخر و مہمات تصنیف مسودات ہی کی حیثیت میں اپنی چند روزہ زندگی گزار کر مصنف کو اشاعتی تفکرات سے آزاد کر دیتی ہے۔

اردو زبان و ادب کے اس ناسازگار ماحول پر کئی صدیاں بیت چکی ہیں۔ اردو لو لنے والوں کو اس امر کا بہت کم احساس ہوا کہ ایک ایسی زبان جس کا لٹریچر ہمارے کلچر کی نگہبانی کرتا ہے۔ کچھ توجہ کی مستحق ہے۔ اردو ادب کی ان محرومیوں کو پیش نظر راقم الحروف نے آنریبل سر عبد القادر، خان بہادر شیخ نور الہی آئی، ایس، پنڈت برج موہن کیفی دہلوی کی نگرانی میں "اردو مرکز" کے نام سے ۱۹۲۷ء میں ایک ادارہ تصنیف و تالیف حسب ذیل مقاصد کی تحصیل کے لئے قائم کیا۔

(۱) اردو ادب کے موجودہ ذخیرے میں سے چھان بین کے بعد جاندار اور باقی رہنے کے قابل حصوں کا شعبہ وار انتخاب تاریخی ترتیب کے ساتھ مجلدات میں محفوظ کرنا تاکہ اردو دانوں کو اندازہ ہو سکے کہ اردو ادب کا کون سا شعبہ کس قدر سرمایہ دار اور کون سی صنف کس درجہ تشنہ تکمیل ہے۔

(۲) اردو زبان کے بلند پایہ مصنفین کی ایسی قابل قدر تصانیف کا شائع کرنا جو ادب اردو کے لئے متاع فخر و ناز ہیں اور سامان اشاعت کے میسر نہ آنے سے

اب تک محروم اشاعت ہو رہی ہیں۔

(۳) حالات کی مساعدت کے ساتھ ساتھ "اردو انسائیکلو پیڈیا" کی ترتیب و طباعت کا اہتمام کرنا۔

(۴) موجودہ ترقی یافتہ اردو کی ایک ایسی جامع و حاوی لغت کی تالیف جو تمام جدید الفاظ و محاورات پر مشتمل ہو۔

"اردو مرکز" کے یہ اہم مقاصد و اغراض صرف اصول بیانی اور فریب نمائش کے لئے تجویز نہیں کئے گئے تھے۔ بلکہ اپنی عاجزانہ حیثیت و مہنت طاعت کے مطابق تجویز کا کے ساتھ ساتھ تحصیل کار کا بھی آغاز کر دیا گیا۔ اور ملک کے سترہ انشاء پر دانوں کی ایک جماعت مجلس نگران کے زیر ہدایت انتخاب ادب کے کام پر لگا دی گئی۔

پانچ ہزار روپے کے صرف سے ہر صنف ادب سے متعلق ہر عہد اور ہر درجے کی اردو کتابیں حاصل کر کے ان پر نقد و تنقید کی قیمتی چلا دی گئی۔ دو سال کے طویل و عمیق مطالعے کے بعد مجلس انتخاب نے اردو ادب کے ایک انبار میں سے جاندار اور مفید حصوں کا انتخاب کر کے ۵۰ مجلدات میں ترتیب دیا۔ جس کی پہلی قسط ۳۳ مجلدات کی صورت میں، مدت ہوئی اشاعت پذیر ہو چکی ہے۔

ملک کے عمائد و ائمہ، مقتدر اخبارات و رسائل، اہل نظر و اہل الرائے نے نہایت بلند الفاظ میں "اردو مرکز" کے ان مطبوعات پر اظہار رائے کیا۔ صوبہ پنجاب و سرحد کی ٹیکسٹ بک کمیٹیوں نے اپنی منظور شدہ کتابوں میں اور الہ آباد و مدراس کی

یونیورسٹیوں نے اپنے اردو نصابوں میں داخل کر کے ان کی بلند مائی پر مہر ثبت کی۔
 اردو مرکز کے دوسرے مقصد کی سعی تحصیل کا افتتاح ہندوستان کے
 ایک عالی جاہ مصنف و ادیب کی اس محققانہ تصنیف ”مذہب اور باطنی تعلیم“ کی
 اشاعت کی صورت میں ہو رہا ہے۔

یہ پیش بہا تصنیف حضرت مصنف کے ذہن سالہ عمیق مطالعے کا نتیجہ ہے۔
 یہ اپنے موضوع پر اردو زبان میں پہلی محققانہ تصنیف ہے۔ اس کے سیر حاصل اور
 صانع افروز علمی مقدمے کو پڑھ کر ہر صاحب نظر فاضل مصنف کی حیرت انگیز وسعت
 نظر، عمق نظر اور رفعت نظر کا اندازہ کر سکے گا۔

مرزا محمد سعید کی بلند شخصیت کسی تعارف کی نیاز مند نہیں، وہ اُس وقت صوبے
 کے سب سے بڑے تعلیمی ادارے (گورنمنٹ کالج لاہور) میں انگلش لٹریچر کے
 پروفیسر تھے۔ جب کہ انگریزی زبان کی اعلیٰ تعلیم صرف علمائے انگلستان کا حصہ
 سمجھی جاتی تھی۔ اُن کے تبحر و جامعیت کو دیکھ کر ہی مشہور مبصر حبش شاہدین
 مرحوم نے فرمایا تھا کہ ڈاکٹر اقبال اور میاں عبدالعزیز کی طرح مرزا سعید بھی اس
 صوبے کے لئے سرمایہ فخر و مباحات ہیں۔ مرزا صاحب عہد طالب علمی ہی میں
 ایک اردو ادیب و مصنف کی حیثیت سے روشناس ملاک ہو چکے تھے۔ اُن کا مشہور
 دلکش ناول ”خوابِ ہستی“ جو اُن کے عہد طالب علمی کی تصنیف ہے۔ جن

لہ آئینہ میل خان بہادر میاں عبدالعزیز ایم۔ اے۔ سابق فنانشل کمشنر پنجاب

حضرات نے پڑھا ہے وہ اُن کی بے پناہ انشاپردازی کی صحیح داد دے سکتے ہیں۔

میرے لئے یہ امر موجب غرور و ناز ہے کہ اردو مرکز اُن کی بہترین تصنیف کو شائع کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہے۔

اس گر القدر کتاب کی بلند حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے پنجاب کے منتخب خوش نگار کاتب سے اسے لکھوایا گیا۔ صوبے کے بہترین مطبع میں قیمتی کاغذ پر اسے چھپوایا گیا اور واقعہ یہ ہے کہ تجارت کے تمام پہلوؤں کو نظر انداز کر کے اس کی اشاعت کا انتظام کیا گیا ہے۔ کاپیوں کی تصحیح میں بھی ممکن اہتمام مد نظر رہا۔ دواذیب مسودات سے مقابلہ کر کے اُن کی تصحیح کے فرض انجام دیتے رہے :

تاجور
چیف ایڈیٹر رسالہ شاہکار و پریم

اردو مرکز لاہور

معذرت اور شکریہ

اس ناچیز کتاب کو علمی تصنیف ہونے کا دعویٰ نہیں اور اس لئے ہر ایک قول کی تائید میں سند پیش کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ تاہم جو کچھ لکھا گیا ہے تحقیق اور ذمہ داری کے کامل احساس کے ساتھ لکھا گیا ہے مصنف نے حتیٰ الامکان سب سے کی ہے کہ مختلف فرقوں کے عقائد کے بیان میں دلائل انتقید سے احتراز کیا جائے لیکن اگر نادانستہ کوئی ایسا فقرہ اس کی قلم سے نکل گیا ہو تو معافی کا خواستگار ہے۔ نیز وہ یہ بھی اُمید رکھتا ہے کہ کتاب کے بیانات سے مصنف کے ذاتی عقائد کے بارہ میں کوئی قیاس رد نہ رکھا جائے گا۔ مولوی کن الدین صاحب ایم۔ اے۔ ایم ادبیل لکچرار گورنمنٹ کالج رتھک مصنف کے دلی شکریہ کے مستحق ہیں۔ کہ انہوں نے کتاب کے مسودے کی ایک صاف اور خوشخط نقل تیار کرنے کی زحمت کو ادا فرمائی۔ اور علامہ تاجور صاحب کے اس احسان کا اعتراف بھی مصنف کا اخلاقی فرض ہے کہ انہوں نے مخلصانہ فیاضی سے طباعت و اشاعت کا بار گراں اپنے ذمے لیکر کتاب کو قارئین سے روشناس ہونے کا موقع

محمد سعید

دیباچہ

یادگارِ فرزندِ مہرِ محمد اویس

پیدائش (مئی ۱۳۱۱ء) - اکتوبر ۱۳۳۳ء - وفات (دھلی)

۱۹- اگست ۱۹۳۴ء

ہم نے مانا کہ اس گیارہ سال سے کم کی مختصر زندگی میں سچی دین
 اویس بھائی اس کے دل کو پوری طرح خوش نہ رکھ سکے لیکن عالمِ رنگ و بو کی دلفریبیاں
 اس کے جواس کو مفر کرنے کے لئے کافی تھیں۔ پھر کیوں اس قدر اس نے دنیا سے
 آنکھیں پھیریں؟ آفرینشِ آدم سے لیکر اس وقت تک موت و زلیست کے اسرار
 کو معلوم کرنے کی لاکھوں کوششیں کی گئیں جن میں سے بعض کا اس کتاب میں بھی
 ذکر آتا ہے اور اگرچہ کوئی انسان ان اسرار کو منکشف نہیں کر سکا لیکن آدمی
 کے دل میں بار بار اور بے اختیار یہ سوال پیدا ہوتا ہے

وہ صورتیں الہی کس دیس بستیاں ہیں

اب جن کے دیکھنے کو آنکھیں تیزیاں ہیں

محمد سعید



جناب مرزا محمد سعید دہلوی ایم۔ اے۔ آئی۔ ای۔ ایس سابق نائب
مفت محمد معتمد تعلیمات اور فہنت آت اذدیا

پیشہ
سیکرٹری
1953-54

مذہب اور باطنی تعلیم

مقدمہ

(۱)

جنگ عظیم کے اثرات

اس کتاب کو شروع کرتے ہوئے دفعۃً میرے دل میں اس ہولناک جنگ کا خیال آتا ہے جس کو ختم ہوئے آج پورے چودہ برس گزر گئے، لیکن جس کے مضر اثرات اب تک باقی ہیں۔ اگر فوج انسانی کو ایک نظام جسمانی تصور کیا جائے تو یہ جنگ اس جسم میں ایک شدید مرض کی مانند تھی جو تمام قوتی کو ہيجان میں لا کر اُن کی مجموعی کیفیت میں ایک غیر معتدل تغیر پیدا کر دیتا ہے جس سے کم از کم ایک طویل مدت کے لئے اس جسم کو اپنی صحت کا احساس باقی نہیں رہتا اور اگرچہ اُن قوتی کی فطری ترکیب میں کوئی فرق نہ آیا ہو لیکن اُن کے افعال کچھ ایسے بے ربط اور غیر منطبق ہو جاتے ہیں کہ جسم کی بقا معرض خطر میں آجاتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ جنگ کی وجہ سے دُنیا کی طبعی دولت میں کوئی فرق نہیں آیا، یعنی زمین کی پیداوار میں کوئی کمی نہیں ہوئی، فصلوں کی فراوانی بدستور ہے۔ قیمتی اور مفید جمادات کے زیر زمین خزانے مثلاً سابق کے محفوظ ہیں، لیکن اقتصادی تنظیم کے منتشر ہو جانے کی وجہ سے کسب معاش کے وسائل تنگ ہو گئے ہیں، تجارت کی رفتار سست پڑ گئی ہے، زر نقد کی کساد بازاری ہو گئی ہے، اور دُنیا کے اکثر ممالک افلاس و تنگدستی کے شاکِ معلوم ہوتے ہیں۔ یہی حال دُنیا کے سیاسی نظام کا ہے، وہ سیاسی تعمیرات جن کے زیر سایہ دُنیا کی آبادی کا بیشتر حصہ صدیوں سے اپنی زندگی قناعت کے ساتھ گزارنے کا عادی ہو گیا تھا اب بوسیدہ اور خراب نظر آنے لگی ہیں اور اُن کو منہدم کر کے جدید تعمیرات مہیا کرنے کی سعی ہر سمت کی جا رہی ہے۔ فلسفہ اور مذہب بھی اس عمل تخریبی سے محفوظ نہیں رہے اور اگرچہ مذہب دُنیا میں جنگ عظیم سے پہلے بھی تشکیک والحاد کو خاصہ فروغ ہو گیا تھا لیکن اس کے بعد سے تو قدیم معتقدات

کا اعتبار اور وقار تقریباً معدوم ہو گیا ہے۔

لیکن اگر ہم اس نیشل کو ذرا اور وسعت دینا پسند کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ شدید امراض و اوقات جسم انسانی کے لئے بعض مفید نتائج بھی پیدا کر سکتے ہیں، یعنی اکثر مشاہدہ میں آیا ہے ایسے امراض فاسد رطوبات و اخلاط کو جسم سے خارج کر کے اُس کو اس قابل بنادیتے ہیں کہ وہ بتدریج نہ صرف اپنی زائل شدہ طاقت کو بحال کر سکے بلکہ اپنی مجموعی کیفیت میں وہ صحت اور اعتدال قائم کر سکے جو مرض کے لاحق ہونے سے پیشتر اُسے نصیب نہ تھا۔ اس مشاہدہ پر اعتماد کرتے ہوئے دنیا کی موجودہ حالت سے مایوس دہر اسان ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، بلکہ یہ اُمید پیدا ہوتی ہے کہ موجودہ اضطراب و ابتری کچھ عرصہ کے بعد دور ہو جائیگی اور نوع انسانی کچھ جدوجہد کے بعد کوئی ایسا نظام وضع کرے گی جو سابقہ نظام سے زیادہ مفید اور مستقل ثابت ہوگا۔ اس آئندہ نظام کی ہیئت کے متعلق آج کل بہت سے قیاسات کئے جا رہے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ ان قیاسات سے کوئی یقین حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض قیاسات انسان کے آئندہ نصب العین کے تئیں میں معاونت کر سکیں۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ انسان جو توقعات اپنی انفرادی زندگی کے متعلق کرتا ہے وہ بشرط استقلال اُس کی زندگی کی ایک مخصوص شکل بنا دیتی ہیں۔ انسان کی اجتماعی زندگی کے لئے بھی اس قسم کی تشکیل ناممکن نہیں اور ممکن ہے کہ بہت سے افراد کے تخیلات و قیاسات تمام نوع انسانی کے ارتقا کو ایک خاص روش پر چلا سکیں۔

بہر حال جنگ عظیم کے نتائج میں سے جو نتیجہ سب سے درست، ہمارے پیش نظر ہے وہ یہ ہے کہ اس وقت عام طور پر ہر قسم کے قدیم متفکرات کی جانب (خواہ وہ انسان کی روحانی زندگی سے متعلق ہوں یا مادی زندگی سے) اگر بیزاری نہیں تو بے التفاتی اور سرد مہری ضرور پائی جاتی ہے اور جو سوالات زمانہ اضنی میں صرف چند فیلسوفوں اور موسطائیوں کی زبان سے اور وہ بھی نہایت مبہم الفاظ میں سُنے جاتے تھے اب نہایت صاف و صریح پیرایہ میں ہر کہ و مہ کی زبان سے سُننے میں آتے ہیں اور جن لوگوں کو بچپن کے تاثرات یا موروٹی تعصبات کی بنا پر پرانی روایات سے کوئی دلچسپی چلی جاتی ہے وہ بھی مجبور ہیں کہ ان روایات پر جدید زاویہ نگاہ سے نظر ثانی کر کے کسی نئی شکل میں اپنے معاصرین کے سامنے پیش کریں۔ اس صورتِ احوال کو قدرے فلسفیانہ پیرایہ میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ ارتقاءِ انسانی کے علل و اسباب کو فطری

قوانین کے اقتدار سے آزاد تصور کر کے عقل انسانی کا ہم آہنگ بنانے کی سعی کی جا رہی ہے سیاست میں جمہوریت دہائے عامہ کے اصول نے خدا واد سلطنت کے خیال کو تقریباً کامل شکست دے دی ہے۔ مذہب میں خدا پرستی اور روحانی تصرفات کی جگہ انسان پرستی اور مادی افادات کا زیادہ دخل بھٹتا جاتا ہے، اور اخلاقیات میں اوامر و نواہی کی پابندی مشیت انسانی کی مطلق العنانی کے مقابل میں روز بروز ضعیف ہوتی جاتی ہے۔

نفسیات

مفصلہ بالا واقعات اُن اشخاص کے لئے کافی حوصلہ شکن ہیں جو اب تک کائنات کو ایک روحانی سلطنت تصور کرتے ہیں، جن کا عقیدہ خدا کی خدائی میں بدستور رائج ہے جو قدیم روایات کو زمانہ حال میں بھی قابل احترام سمجھتے ہیں۔ جو ظاہر و باطن اور مجاز و حقیقت کے امتیاز کو شل سابق کے قائم رکھنا چاہتے ہیں، یہ کہنا دشوار ہے کہ ایسے اشخاص کی آرا عقل پر مبنی ہیں یا تعصب و قدامت پرستی پر، لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ ہمارے موجودہ ماحول میں بھی بہت سی ایسی چیزیں موجود ہیں جو کسی حد تک ان اشخاص کے خیالات کی تائید و تقویت کا باعث ہو سکتی ہیں۔ ان میں شاید سب سے زیادہ نمایاں تو وہ ذوق و دلچسپی ہے جو اکثر متقدم ممالک میں باوجود مادیت کے غلبہ و اقتدار کے روحانیات کے مطالعہ کی جانب پائی جاتی ہے اور جس کے نتیجے کے طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ و امریکہ کے ہزار ہا باشندے اُن عقاید کے حلقہ بگوش نظر آتے ہیں جن کو مخالفہ یا سخت کے ساتھ روحانیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہندو اور بدھ مذاہب۔ اسلامی تصوف۔ تھیا سونی۔ آکھرم (علوم باطنی کا مطالعہ) سپرچو الزم (عالم ارواح کا مشاہدہ) اور اسی قسم کے اور بہت سے مضامین عام توجہ کا مرکز بن گئے ہیں اور جہاں ایک سمت معقولات کو ترقی علم کا تنہا ذریعہ قرار دیا جاتا ہے وہاں دوسری جانب ہر قسم کے بے بنیاد توہمات و تخیلات کا دائرہ تسخیر روز بروز زیادہ وسیع ہوتا نظر آتا ہے۔ لیکن روحانیات کے حقیقی پرستاروں کے لئے یہ رجحان اس قدر مفید نہیں جتنا کہ علوم انسانی اور خصوصاً نفسیات کے مطالعہ کا شوق وجود دیگر علوم کے مطالعہ کے ذوق سے کسی طرح کم جاذب توجہ نہیں معلوم ہوتا۔ انیسویں صدی کے آغاز سے قبل ان علوم کے مبادیات بھی پردہٴ حجاب میں مستور تھے۔ لیکن گذشتہ چالیس پچاس سال میں معلومات کا اتنا ذخیرہ فراہم ہو گیا ہے کہ ہم قیاساً کو ترک کر کے استدلال ثبوت کے ساتھ ارتقاء انسانی کے مختلف پہلوؤں پر اظہار رائے کر سکتے ہیں اور ان عقاید و مراسم کی حقیقت کو دورِ انت کر سکتے ہیں جو ہر زمانہ میں انسان کے اعمال و افعال پر ایک

زبردست اثر ڈالتے ہیں علوم انسانی میں نفسیات کو اس اعتبار سے تقدیم حاصل ہے کہ ہر قسم کے انسانی تفکرات و تخیلات نفسیاتی قوانین کے تابع ہیں اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ان قوانین کے متعلق ہمارا علم فی الحال ناکافی اور غیر معتبر تصور کیا جائے۔ مغربی دنیا میں جو کچھ تفتیش و تجسس نفس انسانی کے رموز و اسرار کے متعلق ہوا ہے اس سے کم از کم ایک نتیجہ کسی قدر یقین کے ساتھ اخذ کیا جاسکتا ہے۔ اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ آدمیوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں معقولات کو بہت کم دخل ہے۔ اور انسان کے اکثر افعال بعض محسوسات اور طبعی میلانات کی تحریک سے ظہور میں آتے ہیں۔ اگرچہ یہ محسوسات و میلانات بجائے خود تربیت پذیر ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں اور ان کی تربیت میں عقل یا تجربہ کو بھی مداخلت کا موقع حاصل ہے نیز ان محسوسات و میلانات کے اظہار کا طریقہ بہت حد تک اُس ماحول کی ارتقائی کیفیت پر منحصر ہوتا ہے۔ جس میں کوئی شخص پیدا ہوتا اور بڑھتا رہتا ہے۔ انسانوں کی معاشرت رسم و رواج۔ دین و آئین میں جو اختلافات موجود ہیں وہ اس موخر الذکر حقیقت کی بدولت ہیں اور خلافت ازین ان میں باوجود ان اختلافات کے جو مساوات اور مشابہت پائی جاتی ہے وہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ فطرت انسانی بہت حد تک مختلف زمانوں اور مختلف ملکوں میں یکساں نظر آتی ہے لہذا وہ محسوسات و میلانات بھی جو افعال بشری کے محرک ہوتے ہیں اختلافِ زمانی و مکانی کے باوجود ہم رنگی اور ہم آہنگی کا ایک مستقل منظر پیش کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بشریت کے مختلف انواع تاریخی زمانہ کے آغاز سے لے کر اس وقت تک دنیا کے ہر ایک حصہ میں ایک ہی قسم کی صفات سے متصف نظر آتے ہیں۔ اگرچہ ایک ہی نوع کے دو افراد کو بالکل متضاد ماحول سے سابقہ کرنا پڑے۔ مثلاً اگر ہم مشرق کے کسی بڑے فاتح کا مغرب کے کسی فاتح سے مقابلہ کریں تو اگرچہ ہم کو ان کے طریق کار میں بڑا فرق نظر آئے گا لیکن جن اصلی صفات پر ان کی فاتحانہ شخصیت کا مدار ہے وہ دونوں میں مشترک نظر آئیں گی۔ یا اگر ہم قدیم زمانہ کے کسی مادی یا پیشہ اکا مقابلہ زمانہ حال کی کسی برگزیدہ مستی سے کریں تو ہمیں ان کے ذاتی خصائل میں نمایاں مماثلت نظر آئے گی اگرچہ ان کا دائرہ عمل بالکل علیحدہ علیحدہ ہو۔ فطرت انسانی کی یہی یکسانیت اس حقیقت کا بھی سبب ہے کہ تاریخ عالم میں اکثر ایک واقعہ کی مثال دوسرے واقعہ میں مل جاتی ہے۔ اگرچہ یہ سمجھنا غلطی ہو گا کہ کوئی دو واقعات ایک دوسرے سے کُل طور پر مشابہ ہو سکتے ہیں مثال کے طور پر اسی جنگِ عظیم کو لیجئے۔ اپنے

علل و اسباب کے لحاظ سے اس جنگ میں کوئی ایسی بات نہ تھی جس کی نظائر بکثرت تاریخ میں موجود نہ ہوں لیکن جس وسیع پیمانے پر یہ جنگ ہوئی اور جس قدر تعداد آدمیوں کی اس جنگ سے براہ راست یا بالواسطہ متاثر ہوئی ان کی مثال دنیا کی کسی سابقہ جنگ میں جس کا تاریخ میں مذکور ہے نہیں مل سکتی،

تاریخ اور علم النفس کا باہمی تعلق

فطرت انسانی کی یکسانیت کے متعلق جو نظریہ مندرجہ بالا سطور میں پیش کیا گیا ہے اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو تاریخ انسانی کا مطالعہ داستان گوئی کی حد سے گزر کر فلسفیانہ تحقیق و تجسس کی شان اختیار کر لیتا ہے۔ شاید یہ کہنا مبالغہ نہیں

کہ تاریخ کا اقوام کے لئے وہی مفاد ہے جو افراد کے لئے حافظے کا ہے۔ جس طرح کسی فرد واحد کے لئے ناممکن ہے کہ حافظے کے بغیر اپنی خودی کو مستحکم کر سکے اسی طرح اقوام کے لئے تاریخی روایات کے تحفظ کے بغیر اپنی ہستی کو قائم رکھنا ممکن نہیں۔ لیکن اس عملی مفاد سے فی الحال قطع نظر کرتے ہوئے یہ دیکھنا مقصود ہے کہ تاریخی مطالعہ علم النفس کے مکاشفات کی کس حد تک تکمیل کر سکتا ہے۔ علم النفس کے اہم ترین اصول و طرح اخذ کئے جاسکتے ہیں یا تو ذاتی تجربہ اور مشاہدہ کی بنا پر جس کو ایک حد خاص سے زیادہ وسعت دینا ناممکن ہے اور یا ان تجربات و مشاہدہ کے مطالعہ سے جو کتابوں اور زبانی روایات میں محفوظ ہو چکے ہیں اور اس قسم کی کتابوں اور روایات میں تاریخی کتابیں اور افسانے خاص طور پر سبق آموز ہیں۔ کیونکہ ان میں نہ صرف واقعات کو قلمبند کیا جاتا ہے بلکہ ان واقعات سے متعلق اشخاص کی ذہنیات پر بھی کچھ روشنی ڈالی جاتی ہے۔ جہاں تک نفسیات کا تعلق ہے تاریخ اور افسانہ تقریباً مساوی حیثیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہاں یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ کوئی واقعہ بجائے خود سچا ہے یا جھوٹا بلکہ سوال یہ ہوتا ہے کہ جن اشخاص کا اس واقعہ سے تعلق ہے ان کے اعمال اور افعال فطرت انسانی سے کہاں تک مطابقت رکھتے ہیں اور ان اعمال و افعال سے انسان کے ذہنی قوی کے متعلق کیا معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ لیکن تاریخ کا نفسیات سے صرف یہی ایک علاقہ نہیں کہ اول الذکر ثانی الذکر کا ایک اہم ماخذ ہے۔ تاریخ نفسیات کے لئے معیار کا بھی کام دیتی ہے۔ کیونکہ نفسیات کے اکثر نتائج قیاس و درایت پر مبنی ہوتے ہیں۔ جن کا ثبوت ہمیں تاریخ کے صفحات میں تلاش کرنا پڑتا ہے۔

نفسیاتی تحقیق سے ہم مرث یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ کسی مفروضہ موقع پر اکثر انسانوں کا غالباً کیا طرز عمل ہوگا۔ تاریخ ہمیں بتا سکتی ہے کہ اس کے مماثل مواقع پر انسانوں نے واقعہ کیا طرز عمل اختیار کیا ہے۔ اس طرح ہم ایک علم کے نتائج کا دوسرے علم کی معلومات کے ساتھ موازنہ کر کے صحیح رائے قائم کر سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں نفسیاتی تحقیق بدیہی طور پر صرف چند افراد کی ذہنیت کا مطالعہ کر سکتی ہے۔ اور جو معلومات اس طور پر حاصل کی جائیں اُسے انسانوں کی اجتماعی زندگی پر منطبق کرنے کے لئے تقریباً بالکل تاریخ پر حصر کرنا پڑتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ فطرت انسانی کی یکسانیت کی بنا پر ایک فرد یا چند افراد کی ذہنی کیفیت سے ہم ایک گروہ کی ذہنی کیفیت کا بھی اندازہ کر سکتے ہیں۔ لیکن تاریخ سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ انفرادی ذہنیت کے اعمال اجتماعی ذہنیت کے اعمال سے مختلف ہوتے ہیں اور جب انسان ایک گروہ میں مل کر عمل کرتے ہیں۔ تو اُن کی ذہنی کیفیت میں چند ایسے نئے عناصر شامل ہو جاتے ہیں جو فرداً فرداً اُن میں موجود نہ تھے۔ اور اُن عناصر کی آمیزش سے اُن کی ذہنی کیفیت بالکل بدل جاتی ہے۔ تاریخ کا ایک شعبہ ایسا بھی ہے جس میں واقعات کا ناکافی علم ہونے کی وجہ سے نفسیات پر زیادہ انحصار کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ وہ شعبہ ہے جس کا تعلق تہذیب و تمدن رسم و رواج۔ مذہب و قوانین کے آغاز و ارتقاء سے ہے اور جس میں نسل انسانی کی ابتدائی حالت سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حالت کا کچھ اندازہ زمانہ قدیم کے آدمیوں کے آثار و مصنوعات سے بھی کیا جاسکتا ہے۔ جو ہم کو دنیا کے بعض خطوں میں مل سکتے ہیں۔ لیکن مصنوعات و آثار سے زیادہ تر اُن آدمیوں کی مادی زندگی کا پتہ چل سکتا ہے۔ اُن کے تخیلات و محسوسات، اُن کی آراء اور خیالات کا کچھ صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا۔ تاہم اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ آج بھی ہر ایک انسان کا دماغ اپنے نشو و نما میں وہی ارتقائی مدارج طے کرتا ہے جو نسل انسانی نے اپنے ارتقاء کے دوران میں ہزار ہا سال میں طے کئے ہیں تو نفسیاتی تحقیق ہمیں قدیم انسان کی ذہنیت کو سمجھنے میں قابل قدر مدد دے سکتی ہے نیز یہ باور کرنے کی بھی کوئی خاص وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ جب عمل ارتقاء نے انسان کی جسمانی ساخت میں کوئی معتد بہ فرق پیدا نہیں کیا تو وہ اُس کی دماغی ترکیب میں کوئی بہت بڑا فرق پیدا کر سکتا تھا۔ بلکہ اس کے خلاف اگر یہ مان لیا جائے کہ آدمی کی طبیعت و فطرت آج بھی وہی ہے جو ابتدا میں تھی اور اگر اس کی حالت میں کوئی فرق پڑا ہے تو وہ محض حشود

زوائد کی ذیل میں آتا ہے تو شاید حقیقت سے قریب تر ہو گا۔ جب انسان نے ہزار ہا سال کی مادی اور روحانی جدوجہد سے یہ سبق تک بھی نہیں سیکھا کہ اپنے معاملات کو صلح و آشتی کے ساتھ طے کر سکے اور یہ جانتے ہوئے کہ انسان یوں بھی ایک قلیل مدت کے اندر مرجاتا ہے ایک دوسرے کے ملنے میں اتنی سرگرمی نہ دکھائے جس کی ایک نہایت ہیبت منال گذشتہ جنگ عظیم ہے تو پھر یہ سمجھنا کہاں تک قرین عقل ہے کہ اس کی دماغی ساخت میں مرور زمانہ نے کوئی خاص اصلاح کی ہے ؟ غرض کہ زمانہ حال کی نفسیاتی تحقیقات زمانہ ماضی کی تاریخی کیفیات کو سمجھنے میں نہایت وقیع امداد ہم پہنچاتی ہے ،

تاریخ اور نفسیات کے اس باہمی تعلق کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ بہت سے معاشرتی و اخلاقی مسائل جو جنگ عظیم کے خاتمہ سے لے کر اس وقت تک ہمارے دماغوں کو پریشان کر رہے ہیں۔ کوئی نئے مسائل نہیں بلکہ دنیا کی تاریخ میں ان کے شامل مسائل پہلے بھی زیر بحث آچکے ہیں۔ ان میں جو نئی بات ہے وہ یہ ہے کہ وسائل آمد و رفت کی آسانی کی وجہ سے اب ہر ایک مسئلہ عالم گیر حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور پہلے اس قسم کے مسائل کا عمل و اثر کسی خاص ملک یا گروہ تک محدود رہتا تھا۔ مثلاً اس زمانہ میں سرمایہ داروں اور مزدوروں کی باہمی کشمکش کا بہت چرچا سننے میں آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کشمکش کی خاص صورت جو اس وقت درپیش ہے وہ جہاں تک پتہ چلتا ہے اس سے قبل کبھی رونما نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ وہ صورت براہ راست ملکوں کی ایجاد اور عظیم الشان کارخانوں کے قیام کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر نظر غائر سے دیکھا جائے تو یہ کشمکش اُس طبعی محاسمت کی صرف ایک خاص شکل ہے جو اکثر ملکوں اور زمانوں میں مفلس و زردار۔ آقا اور غلام۔ امیر اور غریب کے درمیان رہی ہے اور جس کی دہائی ہوئی چنگاری کبھی کبھی فتنہ و فساد کے ایسے زبردست شعلے پیدا کر دیتی ہے جو کسی قوم کے معاشی و سیاسی نظام کو بالکل فنا کر دیتے ہیں۔ یونان قدیم میں یہ عداوت آزاد شہریوں اور غلاموں کی باہمی جنگ کی شکل میں نمودار ہوئی۔ رومنہ الکبریٰ کی شنشناہیت کی تباہی کا ایک بڑا سبب امرار و عوام کا وہ بغض و عناد تھا جو اُس شنشناہیت کو گھٹن کی طرح ہر وقت کھوکھلا کرتا رہتا تھا۔ ہندوستان میں یہی مخالفت اونچی ذاتوں اور اچھوتوں اور کسی حد تک ہندو مسلمانوں کے افتراق کا ذمہ دار ہے۔ مختصر یہ کہ فطرت انسانی یہی ہے کہ جو لوگ اس دنیا کی نعمتوں سے بہرہ ور ہوں وہ ان لوگوں کی نگاہ میں مغضوب ہیں جو ان نعمتوں سے محروم ہیں اور چونکہ سیاسی

قوت اکثر مالدار لوگوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ اس لئے یہ بھی ایک فطری امر ہے کہ محدود طبقہ اس سیاسی نظام کو تہہ بالا کرنے کی سعی کرتا ہے جس کی تباہی کے لئے اس طبقہ کی وہ فوقیت جو اُسے کثرت افراد کی بنا پر حاصل ہے بسا اوقات مؤثر سامان حرب بہم پہنچا دیتی ہے۔ جب نتیجہ ظاہر ہوتا ہے تو ہم اُس کو انقلاب کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یورپ کے عہد جدید کی تاریخ میں دو بہت عظیم الشان انقلاب ہوئے ہیں۔ یعنی ایک تو انقلاب فرانس جو اٹھارہویں صدی کے آخر میں ہوا اور جس نے سیاسی استبداد کا خاتمہ کر کے جمہوریت کے اصول کو راسخ و مضبوط کر دیا۔ اور دوسرا روس کا وہ انقلاب جس کی یاد ابھی ہمارے دلوں میں تازہ ہے اور جس کے آخری نتائج کے متعلق ابھی کوئی رائے قائم نہیں کی جاسکتی۔ لیکن یہ سمجھنا غلط ہے کہ یورپ کی تاریخ میں انقلاب فرانس سب سے پہلی انقلابی تحریک ہے۔ اس انقلاب سے پیشتر بھی یورپ میں انقلاب کا شعلہ کئی مرتبہ بلند ہو چکا ہے۔ لیکن اُن مواقع پر اس کی آتش زنی کسی خاص جماعت یا خطہ ملک تک محدود تھی۔ لیکن انقلاب فرانس نے جو آگ لگائی اس کی تمازت یورپ کے ہر ایک ملک میں محسوس ہوئی۔ اور ”مساوات۔ حریت۔ اخوت“ کا جو نعرہ جنگِ اول مرتبہ فرانس میں بلند ہوا تھا اُس کی صدائے بازگشت نہ صرف یورپ بلکہ دُنیا کے اور اقطاع و جوانب میں بھی آج تک سنائی دے رہی ہے۔ انقلاب فرانس اگرچہ اپنی ظاہری شکل میں ایک سیاسی تحریک تھی لیکن اس تحریک کی قوت و اصل اُن اقتصادی اور روحانی اسباب میں مضمر تھی جو اس وقت فرانس میں مہیا ہو گئے تھے۔ اسی کے مماثل کیفیات روس میں جنگِ عظیم سے قبل اور بعد موجود تھیں جن کا نتیجہ انقلاب اور بالشویکی اقتدار کی شکل میں نمودار ہوا۔ وہی کیفیات دُنیا کے اکثر ممالک میں اب بھی کم و بیش موجود ہیں اور اس لئے دُنیا کو مزید انقلابات سے مامون تصور نہ کرنا چاہئے۔ اور یہ کیفیات وہی ہیں جو کسی قدر تفصیل کے ساتھ اس مقدمہ کی ابتدائی سطحوں میں بیان ہو چکی ہیں۔ انقلاب فرانس سے لے کر آج تک جو واقعات یورپ میں ہوئے اُن سب کو ایک ارتقائی سلسلہ میں منسلک کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ دکھایا جاسکتا ہے کہ اس ڈیڑھ سو سال کے عرصہ میں جو کچھ بھی ہوا وہ یا تو اُن خیالات کے عملی انتشار کی بدولت ہوا جو فرانس کے انقلابیوں کے راہنما اصول تھے اور یا اُس برگشتگی کی وجہ سے ہوا جو اُن خیالات کی جانب مخالف طبع میں پیدا ہو گئی۔ لیکن اس اجمال کی تفصیل فی الحال ہمارا مقصود نہیں بلکہ اس حقیقت کو ذہن نشین کرنا منظور ہے کہ دُنیا میں جو روحانی اور مادی کیفیات اس وقت موجود ہیں وہ کوئی بالکل

نئی کیفیات نہیں بلکہ اس قسم کے حوادث پیشتر بھی گزر چکے ہیں۔ اگر صرف اس زمانہ کو لیا جائے جسے صحیح معنوں میں تاریخی زمانہ کہا جاسکتا ہے۔ اور صرف اُن واقعات تک اپنی نگاہ کو محدود رکھا جائے جن کا اثر ایک قوم یا ایک ملک ہی کے لئے مخصوص نہ تھا۔ بلکہ جن سے دُنیا کی بہت سی اقوام اور بہت سے ممالک اثر پذیر ہوئے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہی کیفیات جو اس وقت دُنیا کے اکثر متمدن ممالک میں موجود ہیں۔ سنہ عیسوی کے آغاز کے وقت سلطنت روم کے اکثر حصص میں پائی جاتی تھیں۔ اُس وقت بھی قدیم سیاسی، معاشی اور اخلاقی نظام وسیعہ ہو کر قابلِ اہتمام تصور کیا جانے لگا تھا اور انسانوں کے طبائع کسی نئے نظام اور نئی طریقہ معاشرت کے لئے بچپن نظر آتے تھے۔ یہ بچپنی کئی صدیوں تک اپنا کام کرتی رہی۔ یہاں تک کہ دین مسیحی کی اشاعت نے مغربی اقوام کے روحانی جذبات کے لئے سکون کا سامان مہیا کر دیا اور رومی شہنشاہیت کے انحطاط نے اُن اقوام میں ایک نئی سیاست اور معاشرت کی روح پیدا کر دی۔ لیکن وہ مشرقی اقوام جو رومی شہنشاہیت کے زیرِ اقتدار تھیں۔ اس نئی سیاست اور معاشرت سے بہرہ ور نہ ہو سکیں۔ اگرچہ انھوں نے عیسویت کو رجوعِ اصل اُن کی اپنی ایجاد تھی، قبول کر لیا۔ ان اقوام کے لئے ساڑھے صدی عیسوی ایک نیا پیغامِ حیات لائی۔ یعنی اسلام کا آغاز ہوا۔ اسلام کی اشاعت سے قبل سلطنت روم دو بڑے حصوں میں منقسم ہو چکی تھی اور ان مشرقی اقوام میں سے بعض تو اس سلطنت کے مشرقی جز یعنی بازنطینی سلطنت کے زیرِ اقتدار تھیں (جس کا مستقر قسطنطنیہ میں تھا) اور بعض ماسانی سلطنت ایران کی تابع فرمان تھیں۔ یہ دونوں حکومتیں اپنی عظمت و شوکت کا زمانہ تقریباً ختم کر چکی تھیں اور سوائے ظاہری نمود و نمائش اور گزشتہ جاہ و جلال کی یاد کے ان حکومتوں کے پاس اور کوئی سرمایہ نہ تھا جس سے اپنی ماتحت اقوام کی عقیدت کو خرید سکیں۔ مسیحیت بھی مشرق میں وہ قوت نہ پیدا کرنے سے قاصر رہی تھی جس کا اظہار اُس نے مغرب میں کیا تھا اور ایک طرف رہبانیت کے غلو اور دوسری طرف فلسفہ کے غلبہ نے اس کے روحانی اور اخلاقی غلو ص کو بہت حد تک فنا کر دیا تھا۔ انسانی طبائع کسی ایسے تغیر کی منتظر تھیں جو اُن کے روحانی اور مادی میلانات کے لئے مناسب مواقع پیدا کر سکے اور اس وقت بھی کم و بیش وہی ماحول موجود تھا جو اس وقت موجود ہے۔

انقلاب | اگر ہم اُن کیفیات کے لئے کوئی ایک نام تلاش کریں تو ہمیں سوائے

انقلاب کے کوئی اور زیادہ مؤردن اور جامع لفظ دستیاب نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس لفظ نے سیاسیات میں کسی قدر مذموم معنی حاصل کر لئے ہیں اور انقلاب کا جو مفہوم عرف عام میں ہے وہ فتنہ و فساد قتل و غارتگری کے تصورات سے پاک نہیں۔ لیکن دراصل انقلاب ایک ہمہ گیر اصطلاح ہے جس سے جمیعت انسانی کے اُن تغیرات کو موسوم کیا جاتا ہے جو کثیر افراد اور وسیع قطعات پر نمایاں اور دیرپا اثرات ڈال سکیں۔ یہ تغیرات اعمال انسانی کے کسی شعبہ سیاست۔ معیشت۔ اخلاق وغیرہ سے متعلق ہو سکتے ہیں اگرچہ اکثر ایسا دیکھنے میں آیا ہے کہ جب کوئی واقع انقلاب رونما ہوتا ہے تو اسکا اثر انسانی زندگی کے سب شعبوں پر کم و بیش ہوتا ہے۔ گو یہ ممکن ہے کہ کسی ایک شعبہ پر اور شعبوں سے زیادہ اثر پڑے۔ ہر ایک انقلاب عموماً اپنے زیادہ نمایاں اثر کی رعایت سے منصف کیا جاتا ہے۔ مثلاً ۹-۱۸۹۷ء کا فرانسیسی انقلاب ایک سیاسی انقلاب خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اُس کا فوری نتیجہ استبدادیت کا خاتمہ اور جمہوریت کا آغاز تھا۔ اگرچہ انقلابی تحریک کا مذہب اور معاشرت پر بھی نمایاں اثر پڑا۔ اسی طرح عہد حاضر کا روسی انقلاب جسے بولشویکی انقلاب بھی کہتے ہیں دراصل ایک سیاسی اور اقتصادی انقلاب تھا۔ لیکن اُس کا اخلاق اور مذہب پر ایسا گہرا اثر ہوا ہے کہ اُس اثر کے نتائج کی اہمیت کا صحیح اندازہ لگانا سر و دست دشوار معلوم ہوتا ہے۔ زمانہ ماضی کے جن انقلابات کا مجمل تذکرہ کیا گیا ہے اُن کی بھی یہی کیفیت ہے۔ مسیحیت کی ترویج و اشاعت نہ صرف ایک مذہبی تحریک تھی بلکہ اس تبدیل مذہب کے ضمن میں یورپ کی مختلف اقوام کو جو رومی شہنشاہیت کے زیر اقتدار تھیں اس شہنشاہیت کے کھنڈروں پر جدید سیاسی اور معاشی تعمیرات کے قیام کا مٹیہ مل گیا اور ایک نئے تمدن کی بنیاد پڑ گئی۔ اسلام کی اشاعت سے بھی اُن اقوام میں جو اس دین کے دائرہ اثر کے اندر آ گئیں۔ اسی نوع کے اہم اور دیرپا تغیرات ظہور میں آئے۔ الغرض دنیا کے جس انقلاب کو بنظر غائر دیکھا جائے اُس کے فوری اور ضمنی نتائج اس قدر کثیر اور اہم ہیں کہ بعض مؤرخین کا یہ نظریہ کہ دنیا میں اس وقت تک جو کچھ بھی ترقی ہوئی ہے وہ بتدریج نہیں آئی بلکہ ناگہانی انقلاب کی شکل میں ہوئی ہے قرین عقل نظر آتا ہے۔ مگر یہ نظریہ ایک حد تک ناقص مشاہدہ اور غلط قیاس پر مبنی ہے۔ کیونکہ اگر انقلاب سے مراد وہ جذبات انسانی کا ہیجان ہے جو وقتاً فوقتاً بعض اقوام کو لاحق ہو جاتا ہے اور جس سے مغلوب ہو کر وہ دیوانہ وار تخریب و انہدام کے ورپے ہو جاتی ہیں تو یہ نظریہ ہرگز قابل قبول نہیں معلوم ہوتا حقیقت حال یہ ہے کہ معاملات انسانی میں کوئی عظیم الشان تغیر ہونے سے قبل ایک عرصہ دراز تک اُس تغیر کے

اسباب غیر معلوم پیرا میں اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب اُن اسباب کا عمل ایک خاص وسعت اختیار کر لیتا ہے تو انقلاب کی شکل میں نمودار ہو جاتا ہے۔ اور جب انقلاب کا سیلاب رفتہ رفتہ گھٹ کر منتشر ہو جاتا ہے تو ایک مزید عرصہ دراز تک اُس کے نتائج و اثرات اپنا عمل کرتے رہتے ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تاریخ نویسوں کی توجہ ان ماقبل اسباب اور مابعد نتائج کی جانب منقطع ہونے سے قاصر رہتی ہے اور وہ اس انقلاب کو ارتقلے انسانی کی رو کے راستہ میں ایک خارجی رکاوٹ تصور کر لیتے ہیں۔ حالانکہ اس کی صحیح مثال ایک طوفانی موج کی سی ہے جو سمندر سے پیدا ہوتی ہے اور سمندر ہی میں مل جاتی ہے۔

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ آیا تاریخی واقعات کا تسلسل کسی منطقی ترتیب کے رنگ میں پیش کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اگر منطقی ترتیب سے مراد علل و اسباب کا سلسلہ

کیا تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے؟

ہے تو ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب لامحالہ اثبات میں دیا جائیگا۔ تجربہ اس بات کا شاہد ہے کہ کوئی واقعہ سبب کے بغیر نہیں ہوتا اور جب ایک خاص سبب موجود ہو جائے تو اگر کوئی اور ایسے اسباب پیدا نہ ہو جائیں جو اس سبب کے اثر کو بیکار کر دیں تو جو واقعات اس کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہونگے ان میں ضرور مماثلت پائی جائیگی۔ اسی سے یہ منقولہ رائج ہو گیا ہے کہ :-

”تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے“

لیکن چونکہ عملی طور پر ناممکن ہے کہ جو اسباب ایک وقت میں موجود رہے ہوں بالکل وہی اسباب کسی دوسرے وقت میں بھی موجود ہو جائیں۔ لہذا جو واقعات اُن اسباب سے پیدا ہوں ان میں بھی کچھ نہ کچھ اختلاف ضرور پایا جائیگا۔ اس اختلاف کو ملحوظ رکھتے ہوئے شاید یہ منقولہ کہ تاریخ خود کو کبھی نہیں دہراتی اُسی قدر صداقت کے قریب ہے جتنا کہ وہ منقولہ جسے ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ اگر ہم کسی جماعت یا گروہ کی تاریخ کو اُس دو گونہ صداقت کی روشنی میں ملاحظہ کریں تو ہم کو ہر ایک واقعہ کے دو پہلو نظر آئینگے۔ ایک وہ جو اس گروہ کے اعتبار سے خصال اور زمانی و مکانی کوائف کا منظر ہوگا اور دوسرا وہ جو ایسی مادی اور ذہنی خصوصیات کا حامل ہوگا۔ جو اس جماعت یا گروہ کی تاریخ کو اور اقوام کی تاریخ کے ساتھ مشابہت بناتی ہیں۔ اس مشابہت کی بنا پر کسی ایک قوم کی تاریخ کا غائر تبصرہ تمام بنی نوع انسان کی تاریخ کے مطالعہ میں مدد و معاون ہو سکتا ہے اور ماضی کا تذکرہ عہد حاضر کے حوادث میں سبق آموز

ثابت ہوتا ہے۔ اگر واقعاتِ عالم کی تفصیل سے قطع نظر کہے ان واقعات کے پنہاں مفاصل پر غور کیا جائے تو یہ ممکن ہے کہ دنیا کی تاریخ کو کسی عقلی نظام کا تابع تصور کیا جاسکے۔ تاریخی واقعات کو عقل کے مطابق کرنے کی کوشش بارہا کی جا چکی ہے۔ تقریباً تمام مذاہب اپنی اخلاقی تعلیم کے علاوہ بعض تاریخی آراء اور قیاسیات پر بھی حصر کرتے ہیں۔ اور ان میں یہ عنصر بھی شامل ہوتا ہے کہ تاریخی واقعات سے ایسے اصول و معانی اخذ کئے جائیں جو روحانیت و حسنِ اخلاق کے لئے باعثِ تقویت ہو سکیں۔ مذہب کی نگاہ میں اقوام کا عروج و زوال اور وقوعاتِ ارضی کا رد و بدل قدرتِ الہی کا مظاہرہ و مکاشفہ ہے اور ہر ایک پابند مذہب انسان کو کم و بیش اس خیال کی تائید کرنی لازمی ہے۔ بعض مورخین پابند مذہب نہ ہونے کے باوجود بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ بعض اور مورخین سیاست و اقتصادیات کو فطری قوانین کی ذیل میں لاکر واقعات کو ان قوانین کے عمل کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ فطری قوانین میں نفسیاتی قوانین کو بھی شمار کیا جاسکتا، لیکن وہ مورخین جو انسانی جد و جہد کو خارجی مجبوریوں کا پابند خیال کرتے ہیں۔ ان مورخین سے یہ آسانی تیز کئے جاسکتے ہیں جو اس جد و جہد کو خود فطرتِ انسانی کی تحریک کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ لیکن جو چیز ان سب آراء میں مشترک ہے وہ وہی عقیدہ ہے کہ دنیا میں جو کچھ بھی ہوا یا ہو رہا ہے وہ بے معنی اور عبث نہیں ہے۔ بلکہ اس کا کچھ مدعا و مفہوم ضرور ہے جس کو ہم بھی بطور خود سمجھنے کی کوشش کر سکتے ہیں

فلسفہ تاریخ | اس کوشش کا ماحصل وہ علم ہے جس کو فلسفہ تاریخ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یوں تو شاید ہی کوئی مورخ ہو جو مقصداً یا بلا قصد اپنی تحریر میں بعض فلسفیانہ مفروضات کو استعمال نہ کرتا ہو۔ لیکن اکثر مورخین کا مقصد اولین صرف واقعات اور ان کے باہمی ربط و تسلسل کا انکشاف ہوتا ہے اور یہ مورخین فلسفہ تاریخ کے عالم نہیں خیال کئے جاسکتے۔ مگر مورخین کا ایک مختصر گروہ ایسا بھی ہے جو اس کام کی دشواری اور دقت کے باوجود تاریخ کو فلسفیانہ اصول سے مطابق کرنا چاہتا ہے اور واقعات کی ظاہری صورت کے علاوہ ان کے باطنی معنی کو سمجھنا اور سمجھانا چاہتا ہے۔ معمولی انسان جو فلسفیانہ بصیرت سے محروم ہیں ان مورخین کی تحریر کو کسی قدر شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھنے کے لئے قابلِ معافی ہیں۔ کیونکہ بسا اوقات جسے فلسفہ تاریخ کہا جاتا ہے وہ محض مورخ کے اپنے ذاتی اور قومی تعصبات کا ایک عالمانہ مظاہرہ ہوتا ہے۔ اگر مورخ تعصبات

سے بالاتر بھی ہو جائے تو بھی اس کا فلسفہ یک طرفہ ہونے کے الزام سے شاذ و نادر بری ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات مانتی پڑتی ہے کہ فلسفہ تاریخ منطقی درایت و ثبوت سے بہت زیادہ وجدانی تخیل و قیاس کا مرکب ہوتا ہے۔ لیکن فلسفہ تاریخ کا یہ نقص کوئی مخصوص نقص نہیں۔ بلکہ یہ وہی نقص ہے جو کم و بیش تمام انسانی فلسفہ میں پایا جاتا ہے اور جس کی وجہ سے فلسفیانہ نظریات کبھی کامل یقین کا مرتبہ حاصل نہیں کر سکتے۔ اس نقص کے باوجود فلسفہ جو فطرت انسانی کا ایک عنصر ہے، ہمیں اپنے ماحول کو شناخت کرنے اور اپنے اعمال کو منظم کرنے میں نہایت مفید مدد دے سکتا ہے اور اسی طرح فلسفہ تاریخ کی قیاس آرائیاں بھی علمی و عملی مفاد سے خالی نہیں۔ اس کی بدولت ہماری عقل و افہامات کی کثرت سے حیران ہونے کی بجائے اُن واقعات کے نقاط اتحاد و اتصال کو دیکھ سکتی ہے۔ اگر واقعات کو اینٹ پتھروں کا ایک انبار تصور کیا جائے تو فلسفہ تاریخ کی مثال ایک ماہر فنِ معماری کی ہے جو ان اینٹ پتھروں کو ترتیب دے کر ایک خوشنما عمارت کھڑی کر دیتا ہے۔ اگرچہ جس طرح بعض اینٹ پتھر تعمیر کے لئے بالکل بیکار ثابت ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض واقعات بھی فلسفیانہ تنظیم کے ناقابلِ پائے جاتے ہیں۔ شاید اس سے بھی زیادہ صحیح یہ تشبیہ ہو سکتی ہے کہ اگر واقعات کو کثرت کے لحاظ سے ایک جنگل تصور کیا جائے تو فلسفہ تاریخ کی مثال اُس مسافر کی سی ہے جو اس جنگل کی تاریکی اور تنگی سے گھبرا کر کسی اونچے ٹیلے یا پہاڑی کا رخ کرتا ہے تاکہ اس بلندی پر سے درختوں کی نوعیت اور جنگل کی وسعت کا ٹھیک طور پر معائنہ کر سکے۔ غرض کہ فلسفہ تاریخ نہ صرف واقعات کو ایک سلسلہ میں منظم کر دیتا ہے بلکہ ماضی اور حال کے درمیان جو خلیج واقع ہے اس پر ایک ایسا پُل تیار کر دیتا ہے جس کے ذریعے سے عقل و تخیل اس خلیج کو آسانی سے عبور کر سکتے ہیں۔

اگر انقلاباتِ ماضی کی تاریخ پر فلسفیانہ نگاہ ڈالی جائے تو

اسباب انقلاب

چند مشاہدات حاصل ہوتے ہیں جن میں سب سے زیادہ صریح یہ ہے کہ ہر ایک انقلاب مختلف اسباب کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے جو ایک عرصہ دراز تک اپنا عمل کرتے رہتے ہیں۔ ان اسباب کو بنظر سہولت دو اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ یعنی مادی اور روحانی۔ مادی اسباب میں وہ تمام تحریکات شامل ہیں۔ جو انسان کو بقا و نوع اور حفاظتِ نفسی پر مجبور کرتی ہیں۔ مثلاً وسائلِ معاش کی تنگی یا ناقابلِ برداشت استبداد

انسانوں کو انقلاب کی جانب مائل کر دیتی ہے اور بین الاقوامی ظلم و نا انصافی کا بھی اکثر یہی انجام ہوتا ہے۔ ہر ایک انسان قوت لایموت کا محتاج ہے اور اکثر انسان فطری طور پر کسی حد تک آزاد رہنے کا جذبہ اپنے دلوں میں رکھتے ہیں تاکہ اپنی جانوں کو دشمنوں کی دستبرد اور ظلم سے محفوظ رکھ سکیں۔ لیکن ضروریاتِ انسانی صرف انہی دو چیزوں تک محدود نہیں کہ زندہ رہے اور خوراک ہم پہنچا سکے۔ یہ دونوں ضرورتیں تو ہر ایک حیوان کو پیش آتی ہیں۔ لیکن انسان ان کے علاوہ بعض اور ترقیات بھی محسوس کرتا ہے جن کو انقلاب کے روحانی اسباب قرار دیا جاسکتا ہے۔ ان ترقیات میں علاوہ فطری جذبات کے وہ تمام وجدانی کیفیات شامل ہیں جو افراد کے باہمی تعلقات کا نتیجہ ہوتی ہیں یا جن کا ماخذ وہ رابطہ و علاقہ ہے جو انسان کو اپنے خیال میں تمام کائنات سے وابستہ رکھتا ہے۔ ان وجدانی کیفیات میں سے اول الذکر کو عام فہم زبان میں اخلاق اور ثانی الذکر کو مذہب سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اخلاق اور مذہب کے مفہومات اس قدر وسیع ہو گئے ہیں کہ موجودہ سیاق و جہات میں ان کا استعمال احتیاط کا متقاضی ہے۔ بہر حال یہ مقولہ کہ انسان صرف روٹی سے زندہ نہیں رہ سکتا، بالکل قابل قبول ہے کیونکہ تاریخ میں ایسے انقلابات کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں جن کا سبب بظاہر معاش کی تنگی نہ تھا بلکہ جو اقوام انقلاب پذیر ہوئیں وہ خوشحالی کے تمام ظاہری لوازمات پر قابض تھیں۔ انقلاب فرسادی کے اکثر معتبر معاصرین اس بات کے شاہد ہیں کہ انقلاب سے قبل فرانس میں غیر معمولی خوشحالی کا دورہ دورہ تھا اور ملک میں سامان خوردہ نوش کی کمی نہ تھی اور یہ جو بیان کیا گیا ہے کہ پیرس کے کھانڈوں کو کھانے کو روٹی تک نہ ملتی تھی۔ بہت حد تک درست ہے لیکن روٹی تک نہ ملنے کی اصلی وجہ اجناس خوردہ کی کمی نہ تھی بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی مخفی طاقت یہ کوشش کر رہی تھی کہ وہ اجناس ضرورتمند اشخاص تک نہ پہنچ سکیں اور پیرس کی آبادی فاقہ کشی کی حد تک پہنچ جائے۔ انقلاب کے دیگر مادی اسباب مثلاً استبدادیت کا بھی یہی حال ہے اگرچہ ہر ایک انسان بلکہ ہر ایک حیوان تکلیف دایدا سے خود کو بچانے کے لئے جدوجہد کرتا ہے۔ اور حکمرانوں کے ظلم و تشدد سے بیزاری ایک فطری جذبہ ہے۔ لیکن تاریخ سے اس امر کا ثبوت ملتا و شواہ ہے کہ وہ حکومتیں جو انقلاب کا شکار ہوئیں خاص طور پر ظالم اور ایذا رساں تھیں یا یہ کہ انقلابی جذبہ کی شدت اور غلبہ ان حکومتوں کے عام نقصان و عیوب

کے مناسب تصور کئے جاسکتے ہیں۔ بلکہ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ سخت گیر حکومتیں انقلابی تحریکات کو محروم و مقید رکھ سکتی ہیں۔ لیکن وہ حکومتیں جن کا میلان نرمی اور رعایت کی جانب ہو اس قسم کی تحریکات کے لئے نشوونما کے مواقع بہم پہنچا دیتی ہیں جس سے اُن کی بیج کنی و شوار ہو جاتی ہے۔ غیر متحمن اور جوشی اقوام کے اوضاع و اطوار کے متعلق جو تحقیقات اس زمانہ میں ہوئی ہے اُس کا ماحصل یہ ہے کہ انسان بالطبع امن و آشتی کی جانب مائل ہے اور اس کی ابتدائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ خود زندہ رہے اور اپنے ہمسایوں کی زندگی میں خلل انداز نہ ہو لیکن معاشی جدوجہد اور ظالمانہ سلوک اُس میں خوشخواری کا جذبہ پیدا کر دیتے ہیں اور وہ اپنی زندگی کی حفاظت پر مجبور ہو جاتا ہے۔ لیکن اس جذبہ کو کارآمد بنانے کے لئے اخلاقی ضبط اور روحانی تحریک کی تائید لازمی ہے جب تک کہ کوئی موسیٰ قوانین الہی کا پیغامبر نہ بنے کوئی قوم خود کو دوسری قوم کے پنجہِ ظلم سے نہیں چھڑا سکتی۔ یہی حال انقلابی تحریکات کا بھی ہے۔ حاکموں کا ناروا برتاؤ زیر دستوں کے طبائع میں غم و غصہ کے جذبات پیدا کر سکتا ہے۔ اور اُن کے دلوں کو اپنے ماحول کے بدلنے کی جانب راغب کر سکتا ہے۔ لیکن جب تک کہ اخلاقی اور روحانی اثرات اس غم و غصہ کو اتید اور استقلال میں تبدیل نہ کر دیں اور تغیر ماحول کے لئے کوئی راستہ نہ دکھائیں کسی انقلابی تحریک کو وبراہ لانا ناممکن نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ اس قسم کی اکثر تحریکات یا تو مذہبی اور اخلاقی تحریکات کی شکل میں نمودار ہوتی ہیں یا کم از کم کسی موجودہ مذہبی یا اخلاقی تعلیم کی آڑ میں اپنا کام کرتی ہیں۔ اور انسانوں کو کسی خاص طریقہ عمل کی جانب لے جانے کے لئے اُن کے عقیدہ پر تصرف حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر انقلابی جماعتیں اپنی محرب کارروائیوں کو سیاست و معاشیات کے دائرہ تک محدود نہیں رکھتیں بلکہ مذہب اور اخلاق میں بھی دست اندازی کرنا چاہتی ہیں۔ اٹھارویں صدی کے فرانسیسی انقلابیوں کا نصب العین صرف جمہوریت کا قیام ہی نہ تھا بلکہ وہ عیسائیت کو نسوخت کر کے اُس کی جگہ عقل انسانی کی پرستش کو بھی ممکن کرنا چاہتے تھے۔ بیسویں صدی کے روسی انقلابی نہ صرف سرمایہ داروں کی بیج کنی کرنی چاہتے ہیں۔ بلکہ تمام ادیان و مذاہب کو بھی دنیا سے ناپید کرنے کے درپے ہیں۔ انقلابی تحریکات کی مذہب و اخلاق کے ساتھ اس آویزش کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ بعض مورخین جو مادیات کو انسانی جدوجہد کا مال کار تصور کرتے ہیں اور ہر ایک انسانی کوشش کو معاشی یا سیاسی نقطہ نظر سے دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔ ہر ایک اخلاقی اور

مذہبی تعلیم کو سیاسی اور معاشی مفادات پر محمول کر لیتے ہیں۔ ان مورخین کی نگاہ میں بدعت کا مفہوم
 اولیٰ برہمنوں کے سیاسی اقتدار کو نیست نابود کرنا تھا۔ اور مسیحیت صرف اس لئے دنیا میں آئی
 تھی کہ یہودیوں کو رومن سلطنت سے آزادی دلوائے یا عام طور پر دنیا میں سے غلامی کی رسم
 کو مٹائے۔ بانی اسلام کا اصلی منشا صرف عرب کی قومی حکومت کا قیام یا مکہ کے زیر پرست
 اثرات کی طاقت کا انہدام تھا۔ شیعہ مذہب کا مدعا ایرانیوں کو عربوں کے تسلط سے مستثنیٰ
 کرنا تھا۔ یہ اور اس قسم کی آرائے مذکورہ بالا مورخین کے صفحات میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔
 ان میں صداقت صرف اس قدر ہے کہ جب کوئی اہم اخلاقی یا روحانی تغیر کسی گروہ میں
 پیدا ہوتا ہے تو اس کا اثر اس گروہ کی معیشت و سیاست پر بھی ضرور پڑتا ہے۔ اسی طرح
 جب سیاست و معیشت کسی نمایاں حد تک تبدیل ہو جاتی ہیں تو اخلاق و معتقدات بھی اپنی
 اصلی حالت پر قائم نہیں رہ سکتے۔ لیکن کسی خاص تحریک یا تعلیم کی ماہیت کا صحیح اندازہ کرنے
 کے لئے یہ تمیز کرنا دشوار نہیں کہ اس کا اصلی واسطہ اخلاق و روحانیت سے ہے یا سیاست
 و اقتصادیات سے۔ اور انقلابی جماعتوں کی مذہبی یا اخلاقی نمائشی سرگرمی کی بنا پر اس تمیز
 کو بالکل نظر انداز کر دینا و حقیقت خلط مبحث کی ایک نہایت بدنامثال ہے۔

انقلابی تحریکات

جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے اکثر انقلابی تحریکات صرف
 مادی اسباب مثلاً افلاس و ظلم سے پیدا نہیں ہوتیں بلکہ باوجود
 مروجہ اخلاق اور مسلمہ معتقدات سے برکشتگی کا بھی پہلو لئے ہوئے ہوتی ہیں اور ان تحریکات
 کے موجب اپنی کامیابی کو اس بات پر منحصر رکھتے ہیں کہ حتی الامکان اس برکشتگی کو تقویت دی
 جائے اور ایسے اخلاقی قوانین و عقائد کو کمزور کر دیا جائے جو ان کے اپنے اغراض و مقاصد کے
 حصول کو دشوار بنا دیں۔ مثلاً قتل انسانی کو ہر ایک مذہب اور اخلاقی دستور نے ناجائز قرار
 دیا ہے۔ لیکن انقلابی اور شورش پسند جماعتیں کسی بیگناہ شخص کو محض سیاسی مفاد کی بنا پر قتل کر
 دینا مستحسن خیال کرتی ہیں۔ لہذا ان جماعتوں کی یہ کوشش رہتی ہے کہ یا تو مروجہ اخلاق و
 مذہب کو توڑ مروڑ کر اس قسم کے قتل کے لئے جواز کی صورت پیدا کر لی جائے یا سرے سے
 اس عقیدہ ہی کو باطل کر دیا جائے کہ قتل عہد کوئی مذموم فعل ہے۔ چونکہ اکثر مذہب گناہ
 و ثواب کے متعلق ایک مضبوط اور غیر مشروط خیال رکھتے ہیں۔ اس لئے انقلاب کا
 سب سے آسان اور سیدھا طریقہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس گروہ یا جماعت کو انقلاب کا

معمول بنانا منظور ہو اُس میں لائڈ ہی اور تشکیک کو فروغ دیا جائے خواہ ایسا کرنے کے لئے انقلاب کے مدعی کو معلم اخلاق یا مبلغ دین کا ظاہری جامہ اختیار کرنا پڑے۔ اور فی الواقع یہی راستہ ہے جو اکثر بڑے بڑے موجدین انقلاب نے اختیار کیا ہے اور یہی جامہ ہے جس کو بہن کر وہ عوام کے سامنے جلوہ فرما ہوئے ہیں۔ اور جس کی بدولت ان کو عوام میں تسخیرِ قلوب کا موقع ملا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ موجدین انقلاب دراصل کس قماش کے لوگ ہیں۔ اور وہ نفسی ترغیبات کیا ہیں جن کے تحت میں وہ عوام کے مادی مصائب اور روحانی برگشتگی سے فائدہ اٹھا کر اُن میں انقلاب و بغاوت کو پھیلانا چاہتے ہیں۔ اس سوال کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ لوگ صحیح معنوں میں مخیر انسان اور محبت بنی نوع انسان ہوتے ہیں جو کسی مفلوک الحال جماعت یا قوم کی حالت زار سے اس درجہ متاثر ہوتے ہیں کہ ان کا ضمیر اُن کو سکون و صبر کی اجازت نہیں دیتا اور وہ اس بات پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ متشددانہ اور فوری ذرائع سے اُس حالت میں بہتری اور اصلاح کی صورت پیدا کر دیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر ایک انقلابی تحریک میں بعض ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو اس جواب کے مصداق ہو سکتے ہیں اور جو ذاتاً خلوص نیت سے اپنی انقلابی سرگرمی کو اپنے بنی نوع کی خدمت کا بہترین طریقہ تصور کرتے ہیں۔ اور غالباً یہی لوگ ہیں جن کے افعال پر نظر رکھتے ہوئے یہ مقولہ وضع کیا گیا ہے کہ ”دو رخ کا فرش نیک ارادوں سے پختہ کیا گیا ہے“۔ یہ اشخاص مساوات، اخوت اور حریت کو اپنے رہنما اصول قرار دے کر انقلاب اور معاشرتی نظام کے انہدام میں کوشاں ہوتے ہیں اور اس جدوجہد میں وہی سرگرمی اور تعصب ظاہر کرتے ہیں جو مجاہدین مذہب کا خاصہ ہے۔ اسی زمرہ میں ان فلاسفہ کو بھی شمار کرنا چاہئے جو اپنی تعلیمات میں مساوات، اخوت اور حریت کو دلائل عقلی سے معاشرت کے بنیادی اصول ثابت کرنا چاہتے ہیں اور جن کی تصانیف شوریدہ سرانقلابیوں کے لئے طاماتِ حدیث کا درجہ حاصل کر لیتی ہیں۔ صرف فرق اتنا ہے کہ فلاسفہ اپنی تعلیم کو دماغ سے اخذ کرتے ہیں اور جن اشخاص کا اُن سے قبل ذکر ہوا ہے وہ اپنے دل کی متابعت کرتے ہیں اور اس فرق کی وجہ سے فلاسفہ عموماً زبانی تائید کی حد سے آگے نہیں بڑھتے، لیکن یہ اشخاص دارن سے محروم ہونے کی وجہ سے تمام حدود و قیود کو توڑ کر انقلابی تحریکات میں عملی کوشش کرتے ہیں اور امن و عافیت کے لئے زیادہ مضر ثابت ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں فلاسفہ کو مدح و تمدن سے جو مخالفت ہوتا ہے وہ عموماً یا تو اس بنا پر ہوتا ہے کہ اُن کے خیال میں وہ تمدن ایک غیر فطری نظام

ہے جو انسانوں پر بعض خود غرض افراد نے نازل کر دیا ہے اور یا اُن کے ذہن میں معاشرتی ترقی کا کوئی خاص نصب العین ہوتا ہے جس تک پہنچنے کے لئے وہ اس مردِ جہنم کی تخریب کو ضروری خیال کرتے ہیں لیکن جو لوگ اپنے قلبی میلانات سے مجبور ہو کر انقلاب کی حمایت کرتے ہیں اُن کو نہ کسی تاریخی نظریہ کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ اُن کا کوئی خاص نصب العین ہوتا ہے اور جب وہ اپنے مقاصد میں کسی حد تک کامیاب ہو جاتے ہیں تو اپنے ہم خیال فلاسفہ کو نظرِ اشتباہ سے دیکھتے ہیں۔ اور جو امداد اُن سے مل چکی ہے اُس کے لئے مرہونِ منت ہوتا تو درکنار اُن کو انقلاب کے راستے میں سدا رہ خیال کرتے ہیں اور اگر موقع ملے تو فلسفیوں کے قتل و ایذا میں دریغ نہیں کرتے۔ انقلابی فلسفیوں اور دیگر حامیانِ انقلاب کے اس باہمی عناد کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔ اور یہ واقعہ بار بار ہو چکا ہے کہ جو فلسفی کسی انقلابی تحریک کے آغاز میں بہت ہر دل عزیز اور نہایت معتبر تھے اُس تحریک کے کامیاب ہونے کے بعد اُس کے بانیوں کی نگاہ میں مغضوب ہو جاتے ہیں۔ اور جس آگ کو بھڑکانے میں اُنھوں نے مدد دی تھی اُسی آگ میں وہ خود بھی جھونک دئے جاتے ہیں!

بائیانِ انقلاب لیکن انقلابی جماعتیں صرف فلاسفہ اور مخلصین پر مشتمل نہیں ہوتیں۔ اُن میں اور ایسے اشخاص بھی شامل ہوتے ہیں جن

کے اغراض و مقاصد چند اہل بے لوث نہیں ہوتے اور جو ان دونوں گروہوں کو اپنا آلہ کار بناتے ہیں۔ وہ درحقیقت حریت و مساوات میں مطلق یقین نہیں رکھتے اور ان خوشامیال الفاظ کے پردے میں اپنا تسلط و اقتدار بڑھانے کے درپے ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خود غرض اور بندہ نفس افراد انقلابی جماعتوں سے باہر بھی پائے جاتے ہیں مگر بائیانِ انقلاب موجود نظام کی تباہی کو اپنی ترقی کے لئے ضروری خیال کرتے ہیں۔ اور اس لئے ملت کے لئے زیادہ مضر ثابت ہوتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے ماحول کے مطابق کبھی دینی مقتدا اور کبھی قومی پیشوا کے لباس میں جلوہ فرما ہوتے ہیں اور عوام کو اپنے دام میں لاکر اُن کے ذریعے سے اپنے مقاصد و اغراض پورے کرتے ہیں۔ چونکہ عوام الناس تو ہم پرست واقع ہوئے ہیں۔ اس لئے کبھی کبھی یہ لوگ معلمانِ علوم باطنی کی حیثیت میں خود کو اُن کے سامنے پیش کرتے ہیں اور سحر و طلسمات یا روحانی تصرفات کا ڈھونگ رچا کر اُن کا اعتقاد اور اعتماد حاصل کر لیتے ہیں اور جو سادہ لوح اشخاص اُن کے فریب میں آ جاتے ہیں

اُن سے جو کام نکالنا چاہیں نکال سکتے ہیں۔ ان بانیان انقلاب کی دماغی خلقت اور جرأت پیشہ افراد سے چنداں مختلف تصور نہیں کی جاسکتی۔ اگر کوئی فرق ہے تو یہ کہ معمولی مجرم کا دائرہ عمل محدود ہوتا ہے اور وہ چند آدمیوں کو اپنا شکار بنانا چاہتا ہے اور یہ لوگ زیادہ وسیع پیمانے پر کام کرتے ہیں اور تمام ملت یا قوم کو اپنا تختہ مشق بناتے ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو ہر ایک مجرم وہی اغراض پیش نظر رکھتا ہے جو معمولی انسان رکھتے ہیں یعنی آسائش نفسی اور اقتدار ملی لیکن بنیم الطبع انسان ان اغراض کو محنت و مشقت اور معاشرتی قوانین کی متابعت کے ذرائع سے حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور مجرم اپنے خلقی میلان یا غلط تربیت کی وجہ سے اُن مقاصد کو ناجائز وسائل اور قانون شکنی اختیار کر کے حاصل کرنا چاہتا ہے۔ ہر ایک مجرم اُس نظام ملی کے خلاف جس کی پناہ میں وہ زندگی بسر کرتا ہے بغاوت کا مرکز ہوتا ہے لیکن اُس کی بغاوت بانیان انقلاب کی بغاوت کے مقابلہ میں ایک بے حقیقت شے ہے کیونکہ اُس سے نظام ملی کو اتنا صدمہ اور ضرر پہنچنے کا امکان نہیں ہوتا جتنا کہ انقلابی تحریکات سے پہنچ سکتا ہے۔

بانیان انقلاب اور جرأت پیشہ افراد میں ایک وجہ تمیز ضرور قائم کی جاسکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ معمولی مجرم اپنے مجرمانہ افعال کو مستحسن خیال نہیں کرتا اور اس طرح قوانین ملی کے ادب و احترام میں ان افعال سے کوئی نقص عارض نہیں ہوتا۔ لیکن انقلابی افراد کی ہمیشہ یہ سعی رہتی ہے کہ اس ادب و احترام کو محو کر دیں اور اپنے افعال کو نہ صرف غیر مذموم بلکہ عام مفاد کے مطابق ظاہر کریں۔ اس فرق کی وجہ سے یہ ممکن ہے کہ ایک انقلابی مجرمانہ افعال کے ارتکاب کے باوجود بھی اپنی خود داری کو قائم رکھ سکے اور خود کو ایک مخیر انسان تصور کر سکے۔ چونکہ کوئی نظام ملی ایسا کامل اور بے عیب نہیں ہو سکتا کہ اُس پر کسی پہلو سے بھی کوئی اعتراض وارد نہ کیا جاسکے۔ اس لئے یہ بھی ممکن ہے کہ بانیان انقلاب ایک حد تک عوام کی ہمدردی کے متوقع ہو سکیں اور یہ واقف ہوتا ہے کہ وہ اپنے استحقاق سے زیادہ توجہ اور وقعت کا مرکز بن جاتے ہیں۔ انقلاب کے ظاہری اصول یعنی حریت، مساوات و آزادی ان لوگوں کو جو ان الفاظ کے صحیح مفہوم پر غور کرنے کے عادی نہیں نہایت معقول اور قابل قبول معلوم ہوتے ہیں اور چونکہ اکثر انقلابی جماعتیں سیاست میں جمہوریت اور مذہب میں آزاد خیالی کی حمایت کا اعلان کرتی ہیں اور یہ عام رجحان کے موافق ہے۔ اس لئے وہ لوگ بھی جو خود انقلاب سے کوسوں دور

جھگڑتے ہیں ان جماعتوں کی تردید و مخالفت میں وہ یکسوئی اور استقلال نہیں دکھاتے۔ جو نظام ملی کو ان کی دستبرد سے بچانے کے لئے ضروری ہے۔ علاوہ بریں حامیان انقلاب قومی اور مذہبی تعصبات سے بالاتر ہونے کا دعوئے کرتے ہیں اور اس دعوئی کی بنا پر ان نیک نیت آدمیوں کے قلوب پر اپنا اخلاقی تفوق قائم کر لیتے ہیں جو ان تعصبات سے محض حسن اخلاق اور امن پسندی کی بنا پر بیزار ہوتے ہیں اور جو خلوص دل سے مختلف ادیان و اقوام کے درمیان صلح و اشتیٰ کے متمنی ہیں۔ انقلابی سرگرمی بعض وقت حب وطن کے بھیس میں بھی نمودار ہوتی ہے، اور یہ اس کی سب سے خطرناک شکل ہے۔ لیکن وہ جس رنگ میں بھی نظر آئے اُس کا مقصد اصلی مردود تمدن کی تخریب ہوتا ہے اور اس مقصد کے حصول کے لئے وہ اور انسانی جذبات و محسوسات پر تشدد کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں دیکھتی۔ انقلابی جماعتیں اپنے مقاصد و اغراض کے لحاظ سے مذہبی جماعتوں سے خواہ کس قدر بھی مختلف سمجھی جائیں لیکن ان میں اُسی قسم کا جوش و جذبہ پایا جاتا ہے جو مذہبی جماعتوں کا خاصہ ہے۔

انقلابی تعلیم کے بنیادی اصول

اس حقیقت کی بنا پر شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ انقلابی تعلیم بھی بجائے خود ایک مذہب ہے یا کم از کم اپنے معتقدین کے دل و دماغ پر اُسی قسم کا اثر ڈالتی ہے جس کو عموماً مذہب سے منسوب

کیا جاتا ہے۔ قیامت کے اعتبار سے بھی مذہب اور انقلابی تعلیم درجہ مساوات پر معلوم ہوتے ہیں اور جس طرح تمام مذاہب اپنے گونا گوں اختلافات کے باوجود باہمی مماثلت رکھتے ہیں اُسی طرح انقلابی تعلیم بھی خواہ وہ مشرق کی ہو یا مغرب کی۔ زمانہ قدیم کی ہو یا عصر جدید کی۔ اُس کے بنیادی اصول اور طریق کار ایک نظر آتے ہیں۔ یہ یکسانیت اس قدر نمایاں ہے کہ بعض مورخین نے اس کی بنا پر یہ قیاس کر لیا ہے کہ آغاز تمدن سے لے کر اس وقت تک جتنی انقلابی تحریکات وجود میں آئی ہیں ان سب کا ماخذ و منبع کوئی ایک جماعت یا نظام ہے جس کے کارکن ہر زمانہ اور ہر متمدن ملک میں جراثیم امراض کی مانند اپنا تخریبی اثر پھیلاتے رہتے ہیں۔ ان مورخین کا یہ دعوئے ہے کہ ایران کی مزدکی تحریک جو ساتویں صدی عیسوی میں رونما ہوئی تھی اور روس کی بوشوکی تحریک جو بیسویں صدی عیسوی میں نمودار ہوئی ایک ہی تاریخی سلسلہ میں منسلک کی جاسکتی ہیں اور قدون وسطیٰ کے حشیشین کو دور حاضر کے انارکسٹوں کا مورث اعلیٰ تصور کیا جاسکتا ہے۔ روسی انقلاب

سے جو خطرات یورپ کے سرمایہ دار ممالک کو لاحق ہو گئے ہیں انہوں نے اس تاریخی نظریہ کو خاصی شہرت دے دی ہے اور یورپ کے اخبارات و تصانیف میں ایک ایسے دستِ مخفی کا چرچا اکثر سننے میں آتا رہتا ہے جو کم و بیش دو ہزار برس سے مختلف ملکوں میں مخفی طور پر اپنا کام کر رہا ہے اور جس کا مقصد یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ دنیا کے اس معاشرتی اور اقتصادی نظام کو تباہ کر دے جو ان دو ہزار برس میں مہذب دنیا کے بیشتر ممالک میں رائج رہا ہے۔ چونکہ اس مروجہ نظام کا معاشرتی اصول تحفظ خاندان اور اُس کا اقتصادی اصول سرمایہ داری ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس مخفی ہاتھ کی ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ ان دونوں اصولوں پر اپنا چنگل مارے اور لوگوں میں اس قسم کے خیالات کی نشر و اشاعت کرے جو اُن کے دلوں سے خاندان کے تقدس اور ملکیت کے احترام کو محو کر دیں۔ قرون وسطیٰ سے لے کر اس زمانہ تک یہودی قوم یورپ کی عیسائی اقوام کی نگاہ میں مبغوض رہی ہے۔ اس عناد کی وجہ ایک حد تک تو مذہبی تعصب ہے۔ عیسائی یہودیوں کو حضرت عیسیٰؑ کے مصلوب کرنے اور عیسائیوں پر قرونِ اولیٰ میں جو ظلم ہوئے اُن کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ اور اس لئے یہودیوں کو دینِ عیسوی اور عیسائی اقوام کا فطری دشمن تصور کرتے ہیں۔ لیکن تعصب مذہبی کے علاوہ یہودیوں سے عداوت برتنے کے بعض اقتصادی اور سیاسی اسباب بھی ہیں جن کی تفصیل ہمیں اپنے موصوع سے بہت دور لے جائیگی۔

بہر حال جو لوگ کسی عالمگیر انقلابی سازش کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ اُن میں سے اکثر کا یہ خیال ہے کہ اس سازش کی بانی یہودی قوم ہے ان کا یہ دعوئے

انقلابی تحریکات سے یہودیوں کا تعلق

ہے کہ جب رومن اقتدار اور مسیحی غلبہ نے یہودیوں کی دینی اور دنیوی سیاست کی امیدوں کو پست کر دیا تو اس قوم کے انتقامی جذبے نے یہودیوں میں ایک ایسی جماعت کو پیدا کر دیا جو مخفی اور غیر معلوم ذرائع سے اس قوم کے مخالفوں کی بیچ کنی پر مکر بستہ ہو گئی۔ اس جماعت نے اپنے لئے یہ طریقِ عمل اختیار کیا کہ روحانی اور باطنی تعلیمات کے طور پر اپنی مخالف اقوام میں انقلابی خیالات کا زہر پھیلائے اور اس طرح خود اُن کے اپنے ہاتھوں سے اُن کی تباہی کا سامان کرے۔ اس جماعت کا ایک مستقر بھی دریافت کر لیا گیا ہے اور وہ وجہ اور فرات کا درمیانی علاقہ ہے۔ جہاں زمانہ قدیم سے یہودیوں کی مشترک جہتیں

بود و باش رکھتی ہیں۔ بالخصوص ایک جماعت جو اس وقت خود کو حضرت یوحنا (یحییٰ) کے نام سے منسوب کرتی ہے اور جس کے مذہبی معتقدات صحیح طور پر معلوم نہیں لیکن جو بظاہر مسیحیت کا اصلی اور قدیم فرقہ ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔ انقلابی تحریکات کا منہج و مآخذ خیال کی جاتی ہے۔ اگرچہ فی الحال یہ جماعت قلت افراد اور قلت اثر کی وجہ سے اس قسم کی عالمگیر اور وسیع تحریکات کو عمل میں لانے کے لئے بالکل نا اہل معلوم ہوتی ہے۔ یہودیوں کی جانب سے یہ بدگمانی اور عراق کو محرب اخلاق و مذہب تعلیمات کا سرچشمہ تصور کرنے کا خیال تاریخ میں کوئی جدید اضافہ نہیں۔ عیسائی مؤرخین کے ماسوا اسلامی تاریخ میں بھی اس بدگمانی اور اس خیال کا بار بار اعادہ ہوتا ہے جس کی تصریح اپنے موقع پر کی جائیگی۔ سردست اس حیرتناک تاریخی نظریہ کی کچھ تشریح دلچسپی سے خالی نہ ہوگی۔ زمانہ حال میں جن چھوٹے یا بڑے انقلابات سے یورپین اقوام کو واسطہ پڑا ہے ان کے بانیوں کے متعلق کسی قدر وثوق کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ اگر وہ خود یہودی نہ تھے تو یہودیوں سے کچھ نہ کچھ رابطہ اتحاد ضرور رکھتے تھے۔ بعض خفیہ انجمنیں جن میں جماعت فری میسن سب سے زیادہ وسیع ہے۔ اگر یہودیوں کی اختراع کردہ نہیں تو کم از کم ان کے زیر اثر ضرور ہیں اور یہ انجمنیں انقلابی تحریکات کی تائید کرتی رہی ہیں خصوصاً فری میسن جماعت کو ممالک شرقیہ سے جو تاریخی مناسبت برعزم خود حاصل ہے اس کی بنا پر ممکن ہے کہ یہ جماعت ہی اس انقلابی تعلیم کا بہت بڑا وسیلہ اشاعت رہی ہو جس کو یہودی قوم مسیحی اقوام میں رائج کرنا چاہتی تھی۔ اس جماعت کے علاوہ بعض اور جماعتیں بھی جو دنیا میں مساوات و اخوت قائم کرنے کا دعویٰ کرتی ہیں انقلابی تعلیم کے زہر سے مسموم ہو چکی ہیں اور ان کی کارگزاریاں بھی شک و شبہ سے دیکھی جانے کی مستحق ہیں۔ یہودیوں نے مسیحیت ہی کو برباد کرنے کا تہیہ نہیں کیا بلکہ مسیحیت کا سب سے بڑا حریف اسلام بھی ان کی دستبرد سے نہیں بچا اور اسلام کے سیاسی عروج کے زمانہ میں جتنی سازشیں اور بغاوتیں ہوئیں اور جتنے خلاف اجماع مذہبی فرقے قائم ہوئے ان سب کی تہ میں یہودیوں کا ہاتھ تھا یہ اور اس قسم کے اور بہت سے اقوال اس نظریہ کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہودیوں میں یہ محرب اخلاق اور خلاف تمدن تعلیم موجودیت اور دیگر قدیم مذاہب سے اختلاط کا نتیجہ تھی کیونکہ یہودیت کے اصول اس قسم کے عقائد کے بالکل منافی ہیں اور اس تعلیم کو انتقامی جذبہ نے رائج اور مضبوط کر دیا۔ جب تک مذہب کا دور دورہ رہا تو اس تعلیم کا آل کار یہ تھا کہ مختلف

حیلوں سے لوگوں کو راہ مستقیم سے برگشتہ کرے اور اُس کی تدبیر یہ تھی کہ اس تعلیم کے مدعی عرفا اور عابدین کا جامہ پہن کر عوام کا اعتقاد اور اعتماد حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے اور جب اپنے متفقدین کی ایک جماعت بنا لیتے تھے تو خفیہ یا علانیہ عام عقیدہ اور مقبول عام مذہب کے خلاف جہاد شروع کر دیتے تھے۔ چونکہ ہر زمانے میں ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو مذہبی قیود سے آزاد رہنا چاہتے ہیں۔ اور اُن کی کثیر تعداد تعلیم یافتہ اور متمول طبقوں میں پائی جاتی ہے۔ لہذا اس خلاف مذہب جہاد کے لئے تربیت یافتہ اور مستقل مزاج مجاہدین کی فراہمی کوئی دشوار امر نہ تھا۔ نیز ان جماعتوں کے ظاہری اصول یعنی حریت و مساوات اس قدر خوشنما تھے کہ بعض امن پسند اور فلسفیانہ طبائع بھی جو نسلی اور مذہبی انتہا زات کو جنگ و خونریزی کا باعث سمجھتی تھیں اُن کی جانب مائل ہو جاتی تھیں۔ رفتہ رفتہ مذہب کے ہمہ گیر تسلط میں کمی واقع ہو گئی اور اُس کے علی الرغم متقدم اقوام نے اپنی حفاظت کے لئے بعض سیاسی اور معاشی نظام قائم کر لئے۔ اس تغیر کے بعد سے جنگ کا محاذ بدل گیا۔ ان جماعتوں کا برعکس یہ جدید نظامات ہو گئے۔ اور اُن کو تباہ کرنے کی کوشش اس وقت تک جاری ہے۔

مندرجہ بالا سطور میں ہم نے زیر بحث نظریہ کو حشو و زوائد سے معرا کر کے ایک عام فہم پیر میں پیش کیا ہے۔ اس کے بعض اجزاء کی جن کا تاریخ اسلام سے تعلق ہے مفصل تنقید بعد میں کی جائیگی۔ لیکن اس موقع پر چند توجہات ضروری معلوم ہوتی ہیں۔ سب سے زیادہ اہم اور قابل غور امر تو یہ ہے کہ اس نظریہ کی رو سے مسیحیت اور اسلام دونوں یہودیوں کے عناد و بغض کا مرجع رہ چکے ہیں۔ اور یہ خیال کسی حد تک درست معلوم ہوتا ہے۔ یہ دونوں مذاہب تاریخی حیثیت سے یہودیت سے ماخوذ تصور کئے جاسکتے ہیں اور یہ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ جتنا مخالف ایک ہی مذہب کے دو فرقوں یا دو ایسے مذاہب میں پایا جاتا ہے جن کے عقائد ایک دوسرے سے متضاد بہت رکھتے ہوں اتنا دو بالکل مختلف اور متباعد مذاہب میں نہیں پایا جاتا۔ اس کی وجہ ایک تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ جتنا عقائد میں اشتراک زیادہ ہو اُسی قدر اختلاف کے مواقع بھی زیادہ ہو جاتے ہیں اور اُن سے اپنے اختلاف بھی صحیح عقائد کی تخریب اور تردید سمجھا جاتا ہے۔ لیکن بجائے خود یہ بات ہی کہ مماثلت کی بنا پر دلچسپی زیادہ ہوتی ہے۔ بغض و عناد کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔ اجنبی لوگ

ایک دوسرے سے بے تعلق رہ سکتے ہیں لیکن ایک خاندان یا ایک قبیلے کے افراد میں اگر اتحاد نہ ہو تو اُس کی جگہ لازمی طور پر عداوت اور خانہ جنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ ان دونوں اسباب سے بھی زیادہ یہودیت، مسیحیت اور اسلام میں باہم شدید افراق ہونے کا یہ سبب ہے کہ یہ تینوں مذاہب نہ صرف اپنی اپنی جگہ دین حق ہونے کا دعوے کرتے ہیں بلکہ یہ بھی اصرار کرتے ہیں کہ صرف ایک دین ہی سچا دین ہے۔ اور اس کے ماسوا سب ادیان باطل ہیں۔ اس قسم کا دعوے دُنیا کے ادب پر طے مذاہب نے اس قدر شد و مد کے ساتھ نہیں کیا اور ہم دیکھتے ہیں کہ ہندو، چین اور بدھ مذاہب جن کا باہمی تعلق تاریخی اور اعتقادی حیثیت سے تقریباً وہی ہے جو یہودیت، اسلام اور مسیحیت کا ہے۔ آپس میں خاصی رواداری اور مساحت برتتے ہیں اور ان میں وہ کشمکش اور تحالف نہیں پایا جاتا جو مؤخر الذکر مذاہب میں نظر آتا ہے۔ صداقت و حقانیت کے اس دعوے کی تلخی کو آسمانی بادشاہت کے خیال نے اور بھی تیز کر دیا ہے۔ یہودی عیسائی اور مسلمان اس یقین پر قائل نہیں رہ سکتے کہ اُن میں سے ہر ایک اپنی اپنی جگہ نجات اخروی کا سب سے زیادہ مستحق ہے وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ اپنے دین کا تسلط و اقتدار جس کو وہ عموماً آسمانی یا الہی سلطنت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس دُنیا میں بھی قائم کر دیا جائے اور تمام باطل عقائد کو فنا کر دیا جائے۔ ان تینوں مذاہب میں ایسی بشارتیں موجود ہیں جو اس تسلط کو ممکن الوقوع بلکہ یقینی قرار دیتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک مذاہب کا پیرو خلوص دل سے اس زمانہ کا مستحق رہتا ہے جب آسمانی بادشاہت کا یہ خوشگوار خواب حقیقت میں تبدیل ہو جائیگا۔ یہ خیال کہ اللہ تعالیٰ نے کسی ایک قوم کو خاص اس مقصد کے لئے انتخاب کیا ہے کہ وہ اس کی عبادت و ربوبیت کو اپنے زور بازو سے رائج کرے۔ اول اول یہودیوں کے ذہن میں القا ہوا تھا اور اُس کے بعد عیسائیوں اور مسلمانوں میں کار فرما ہوا۔ اس خیال نے جہاں ایک طرف اُن اقوام کی قوتِ عمل کو بے انتہا قوی بنا دیا وہاں دوسری جانب اُس رواداری کا بھی خاتمہ کر دیا جو قدیم ادیان و مذاہب آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ برتنے کے عادی تھے۔ قدیم زمانے میں مذاہب معاشرت کا ایک جز و تصور کیا جاتا تھا اور اختلاف مذاہب رسم و رواج کے اختلاف کی مانند ایک بے ضرر چیز تصور کیا جاتا تھا۔ اُس زمانہ میں اگر دو قومیں مادی اغراض کی بنا پر ایک دوسرے سے اتحاد رکھتی تھیں تو اُن کے دیوتا بھی متحد ہو جاتے تھے اور اگر اُن میں جنگ چھڑ جاتی

تھی تو دیتا بھی اپنے پرستاروں کی جنبہ داری کرتے تھے۔ لیکن یہودیت کی تلقین سے یہ خیال رفتہ رفتہ دنیا میں رائج ہو گیا کہ مادی اغراض اور رسم و رواج اختلاف مذاہب کے لئے جواز کی صورت پیدا نہیں کر سکتیں۔ سچا دین صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور ہر ایک دیندار پر اس دین کی تبلیغ فرض ہے۔ اس خیال کو مسیحیت اور اسلام نے زیادہ رائج کر دیا اور جب یورپ میں مذہب کا اقتدار کم ہو گیا اور اُس کی جگہ قومیت کا دور دورہ ہوا تو بھی وہی عصبیت جو اصل مذہب نے پیدا کی تھی قائم رہی۔ یہودی اور عیسائی کی باہمی منافرت آج بھی موجود ہے۔ اگرچہ اس کا اٹھا اُس نوحہ اور پیرایہ میں نہیں ہوتا جس کی مثالیں قرون ماضی کی تاریخ میں بکثرت ملتی ہیں۔

ان حالات اور اسباب کی موجودگی میں یہ قیاس کرنا خلاف عقل نہیں کہ یہودی، مسلمان اور عیسائی اقوام کی تخریب کے آرزو مند رہے ہوں اور جب کبھی ان کو کسی مخالف سازش یا تحریک کے ذریعے سے اپنی دیرینہ آرزو کو پورا کرنے کا موقع نظر آیا ہو تو انھوں نے اس سازش یا تحریک کی امداد میں دریغ نہ کیا ہو۔ علیٰ ہذا القیاس اس بات کے سمجھنے میں بھی کوئی دشواری نہیں کہ عیسائی اور مسلمان اقوام ہر ایسی سازش اور تحریک کو یہودیوں کی ریشہ دوانیوں کا نتیجہ خیال کرنے کی جانب مائل رہی ہوں گی۔ اور ان قیاسات کو مد نظر رکھتے ہوئے یورپ میں بعض اشخاص کا یہ سمجھ لینا کہ انقلاب کا اصلی محرک یہودیوں کی کوئی عالمگیر سازش ہے جو صد ہا سال سے چلی آتی ہے۔ زیادہ قرین فہم ہو جاتا ہے۔ لیکن جہان شک ثبوت اور شہادت کا تعلق ہے کسی ایسی سازش کے وجود کو ماننے کے لئے کوئی معقول وجہ نہیں نظر آتی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اپنے زمانہ انحطاط کے بعد سے لے کر آج تک یہودی قوم انقلابی تحریکات کی جانب مائل رہی ہے۔ اس کی پسماندہ اور غیر مطمئن حالت کو دیکھتے ہوئے اس قسم کا میلان تعجب خیز نہیں۔

اب تک نظریہ زیر بحث کے صرف ایک پہلو پر غور کیا گیا ہے۔ یعنی یہودیوں کا انقلابی تحریک سے کیا واسطہ اور تعلق ہے؟ لیکن اس کے بعض اور اجزاء بھی اجمالی تنقید کے مستحق ہیں۔ خصوصاً اُس کا یہ دعویٰ کہ انقلابی تعلیم اکثر روحانی تلقین کے رنگ میں عوام کے سامنے پیش کی جاتی ہے نیز یہ کہ فریمیسن اور بعض دیگر جماعتیں جو بظاہر اخلاقی اور روحانی مقاصد کا اظہار کرتی ہیں دراصل انقلابی خیالات کے نشرو اشاعت کے ذرائع ہیں۔ خاص طور پر دلچسپ ہے اور اسکا متقاضی ہے کہ ہم روحانی یا باطنی تعلیم کے موضوع کو قدرے واضح کرنے کی کوشش کریں اور یہ بتائیں کہ اس قسم کی تعلیم کو انقلابی تعلیم کے ساتھ مخلط کرنے

کی کوئی معقول وجہ ہو سکتی ہے یا نہیں ؟

مذہب اور انقلاب کا فرق

مذہب کی تاریخ پر سرسری نظر ڈالنے سے

یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو آج ہم مذہب کے

نام سے موسوم کرتے ہیں وہ بہت سے مختلف الاصل اور متضاد عناصر سے مرکب ہے

اور یہ عناصر ہمیشہ ساکن حالت میں نہیں رہتے بلکہ بعض دفعہ ایک دوسرے کے خلاف متحرک

ہو کر مرکب میں ایک ہیجان اور اضطراب پیدا کر دیتے ہیں۔ منجملہ دیگر عناصر کے ہر ایک مذہب

میں ایک عنصر ایسے خیالات کا بھی ہے جو کم از کم اپنی ظاہری صورت میں انقلابی تحریک

سے مماثلت رکھتے ہیں اور بجائے خود یہ بات کہ ہر ایک جدید مذہب کی تبلیغ بعض پرانے

معتقدات اور رسومات کی تخریب اور جدید عقائد اور مراسم کی تعمیر پر مبنی ہوتی ہے۔ مذہب

اور انقلاب کے درمیان ایک قریبی تعلق پیدا کر دیتی ہے۔ انقلاب کے مانند اکثر مذاہب میں

بھی مساوات حریت اور اخوت کا چرچا سننے میں آتا ہے اور حامیان مذہب بھی بائیان

انقلاب کی طرح رسم و رواج، آئین و قوانین کے احترام کو خاص حالتوں میں نہ صرف غیر

ضروری بلکہ مضر خیال کرتے ہیں اور بعض اصولوں کی پابندی کو اس احترام پر ترجیح دیتے

ہیں۔ لیکن اس ظاہری مشابہت کے باوجود انقلابی تعلیم اور اس تعلیم میں جس کو دنیا کے

اکثر برگزیدہ مذاہب نے رائج کیا ہے بہت بڑا فرق ہے جس کو انقلاب پسند فلسفیوں کے

ماسوا اور کوئی ذی فہم شخص نظر انداز نہیں کر سکتا اور وہ فرق یہ ہے کہ مذہب کا مقصد اولیٰ

ترکیہ و ضبط نفس ہے اور اس کا روئے سخن افراد اور ان کے منفرد ضمائر کی جانب ہوتا ہے

جہاں تک خارجی اسباب اور ماحول کا تعلق ہے۔ مذہب ان میں صرف اُس حد تک تغیر

پیدا کرنا چاہتا ہے جس حد تک اس مقصد کی تکمیل کے لئے ضروری ہے یعنی یہ کہ اگر

مروجہ تمدن اور رسم و رواج میں اُس کو کوئی ایسی بات نظر آتی ہے جو انسان کو اپنے

اخلاق کی درستی سے مانع آتی ہے تو وہ اُس کی بچکلی کرنے پر آمادہ ہوتا ہے ورنہ اس کا رد

یہ ہوتا ہے کہ موجودہ رسم و رواج کے ہر ایک جز کو لے کر اُس کے مفہوم میں ایسی اصلاح

کر دے کہ وہ اخلاقی اور روحانی ترقی میں اعانت کر سکے اور اس طرح ایک ایسی جماعت یا ملت

قائم کر دے جس کا ہر ایک فرد اپنی شخصی ذمہ داری کا پورا احساس رکھتا ہو۔ یہ حال تو ان مذاہب

کا ہے جو ایک حد تک شخصی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن بعض مذاہب ایسے بھی ہیں جو

محض مروجہ تمدن اور رسومات کی حفاظت کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں ان کے متعلق تو انقلابی میلان کا کوئی شک و شبہ بھی وارد نہیں کیا جاسکتا۔ مذہب کی اس رواداری کے برعکس انقلابی تحریکات مروجہ تمدن سے بغض محض کا اظہار کرتی ہیں۔ حریت کے ادعا کے باوجود وہ شخصی ذمہ داری، آزادی رائے اور آزادی ضمیر کو بہت کم موقع دیتی ہیں اور ان کا نصب العین انفرادی زندگی کی اصلاح و درستی نہیں بلکہ اجتماعی زندگی اور اس کے ماحول کا تغیر ہوتا ہے۔ مذہبی حریت صرف اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ انسان اپنے اعمال و عقائد میں آزاد ہے اور اُس کو دنیا کی کوئی طاقت ایسے کاموں پر مجبور نہیں کر سکتی جو اُس کے اپنے ضمیر کے خلاف ہوں۔ انقلابی حریت شخصی آزادی کو ایک بے معنی شے تصور کرتی ہے۔ یا صرف سرغنائیاں انقلاب ہی کو اُس کا اہل سمجھتی ہے۔ جہاں تک عوام الناس کا تعلق ہے اُن کے عمل اور رائے کو نہایت سختی سے مقید کیا جاتا ہے اور اُن سے گورائے تقلید و اطاعت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ مذہبی مساوات کا مفہوم صرف یہ ہے کہ ہر ایک انسان کی زندگی اخلاقی حیثیت سے یکساں قدر و قیمت رکھتی ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی نگاہ میں سب انسان برابر ہیں لیکن مذہب بظہر مراتب کا مخالف نہیں اور حد مناسب تک اطاعت و تقلید کو منع نہیں کرتا۔ انقلابی مساوات کے صرف یہ معنی ہیں کہ موجودہ سیاسی اور معاشرتی نظام نے جن اشخاص کو برتر بنا رکھا ہے اُن کو درجہ اسفل کی طرف لانے کی کوشش کی جائے لیکن جہاں تک صحیح مساوات کا تعلق ہے اُس کی مثالیں تاریخ انقلاب میں بہت شاذ ہیں۔ بانیان انقلاب اپنے عمل سے اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ شخصی زندگی کی اُن کی نگاہ میں کوئی قدر و قیمت نہیں۔ معمولی انسان اُن کے لئے شطرنج کے پیادوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے جن کو وہ اپنی اس بازی میں جوہر سیاسی اقتدار کے لئے کھیلتے ہیں نہایت بے اعتنائی کے ساتھ پھوٹانے میں تخیل مائل نہیں کرتے۔ یہی حال اُن کے تیسرے اصول اخوت کا بھی ہے۔ تاریخ سے اس بات کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ انقلاب پسند طلئع میں اخوت انسانی کا صحیح جذبہ موجود ہوتا ہے۔ مخالفین کی جانب اُن کی روش برادرانہ تو درکنار معمولی خلق و مروت سے بھی عاری ہوتی ہے۔ خود اپنے فریق کے ساتھ بھی اُن کا سلوک خلوص و الفت سے خالی ہوتا ہے اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ اگر ان کے منصوبے کامیاب ہو جائیں تو وہ سیاسی فوائد کی تقسیم

وقت درندگان صحرائی کے مانند ایک دوسرے کو پھار کھانے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ بر خلاف اس کے مذہب جس اخوت کی تعلیم دیتا ہے وہ دراصل نسل انسانی کے روحانی اوصاف و خصائل کے متحد ہونے کا اعتراف ہے جو مصلحت وقت کا تابع نہیں اور جو اختلاف و جنگ کی حالت میں بھی پیروان مذہب پر بعض اخلاقی تکلیفات عائد کرتا ہے جن سے بائیان انقلاب قطعاً بے برہ ہوتے ہیں +

انقلابی و مذہبی تعلیمات کے جس فرق کو سطور بالا میں بیان کرنے کی چند مثالیں | کوشش کی گئی ہے اس کو دو ایک تفصیلی مثالوں سے زیادہ واضح کیا جا

سکتا ہے۔ پہلے ان اداروں کے جو انقلابیوں کی خاص محاسنت کے معمول رہے ہیں۔ شہنشاہیت اور سرمایہ داری نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ مذاہب جو خدا پرستی سے سروکار رکھتے ہیں آسمانی بادشاہت کے ساتھ ساتھ دنیوی سلطنت کی بھی تائید کرتے ہیں۔ ان دونوں عقائد کا باہمی تعلق اس قدر قدیم اور مضبوط ہے کہ بعض محققین نے اس کی بنا پر یہ نظریہ قائم کر لیا ہے کہ ربوبیت کا عقیدہ دنیوی سلطنت کے عقیدہ سے ماخوذ ہے۔ یعنی یہ کہ انسانوں نے پہلے کسی دنیوی حاکم یا بادشاہ کی اطاعت کا جو اپنی گردن پر رکھا اور اُس کی اطاعت کو اپنا دین و ایمان قرار دیا اور اُس کے بعد اپنے خیال کو زیادہ وسعت دے کر بعض آسمانی حاکموں یعنی دیوتاؤں یا ایک حاکم الحاکمین یعنی خدا کے وجود کو تسلیم کیا اور اُس آسمانی حکومت کے حلقہ بگوش بن گئے۔ یہ تحقیق صحیح ہو یا غلط لیکن اس میں کلام نہیں کہ اکثر قدیم مذاہب میں دنیوی حکومت کو اس قدر اہمیت دی گئی ہے کہ بادشاہوں کو ان کا مرتبہ عطا کر دیا ہے۔ اور ان مذاہب میں بھی جو انسان پرستی سے ملوث نہیں ہوئے۔

دنیوی فرمانروائی کو روحانی اقتدار سے بالکل جدا نہیں کیا گیا۔ اور جہاں ایک طرف انسان کو بہت سے منجانب اللہ فرائض کا مکلف بنایا ہے وہاں دوسری طرف یہ بھی ہدایت کی ہے کہ دنیوی حاکموں کی جانب اطاعت شعاری کو ملحوظ رکھو اور بغاوت سے محترز رہو۔ ہندو راج بھگتی کو جہیز و ایمان تصور کرتے ہیں۔ مسیح علیہ السلام کی یہ تلقین تھی کہ جو خدا کا حق ہے وہ ادا کرو مگر جو قصیر کا حق ہے اس کی ادائیگی میں بھی چون و چرا نہ کرو۔ اسلام نے نہ صرف اولوالامر کی اطاعت کو خدا اور رسول کی اطاعت کے مانند فرض کیا بلکہ قرآن مجید کی متعدد آیات میں بغی اور فتنہ کی شدید مذمت سے اس

بات کو صاف کر دیا کہ سوائے اُن حالتوں کے جن میں مخلوق کی اطاعت سے خالق کی مصیبت کا احتمال ہو دنیوی حکومت اور قائم شدہ سیاسی نظام کا ادب و احترام ہر حالت میں واجب ہے۔ مذہب اور دنیوی حکومت کی اس قرابت قریبہ کا یہ نتیجہ ہے کہ یورپ کے تازہ ترین انقلابات نے نہ صرف دنیوی حکومت سے اپنی بیزار ی ظاہر کی ہے بلکہ مذہب کے خلاف بھی انتہائی غیظ و غضب کا اظہار کیا ہے۔ سرمایہ داری کے بارہ میں بھی مذہب نے یہی معتدل روش اختیار کی ہے۔ کسی مقتدر مذہب نے کبھی یہ سچی نہیں کی کہ سرمایہ دار اشخاص کو بجز اس مال و دولت سے محروم کر دیا جائے جو اُن کی یا اُن کے آباؤ اجداد کی محنت و کفایت شعاری کا ثمرہ ہے اور اس طرح اس شے کو فنا کر دیا جائے جو معاشی نظام کی حیات و بقا کے لئے ایسی ہی ضروری ہے جیسی کہ نظام جسمانی کی زندگی و بقا کے لئے خون لیکن اکثر مذاہب نے ایسے احکام نافذ کئے ہیں جن سے سرمایہ داری کی مضرت کو رفع کر دیا جائے اور اس روحانی جمود کو ناممکن بنا دیا جائے جو مال و دولت کی تلاش میں اٹھا کر رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی لئے کسب معاش میں جائز و ناجائز، حلال و حرام کی تمیز قائم کی گئی۔ جمع مال و دولت کو روحانی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بنایا گیا۔ اور سیرجشی و خیرات کو حسنات میں شمار کیا گیا۔ نادار اور مفلس اشخاص کی کفالت و امداد مالدار اور مستطیع اشخاص پر فرض قرار دی گئی اور اس حکمت عملی سے سرمایہ داری کے بدترین نتائج کا سد باب کر دیا۔ ممکن ہے کہ بعض قدیم یا جدید مذاہب کے پیشوا سرمایہ داری کی اہلیت کے اعتبار سے یورپ اور امریکہ کے زمانہ حال کے سرمایہ داروں کے لئے قابل رشک ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ مذہبی خیالات کے ضعف اور انحطاط کی وجہ سے خیرات کے اصول و احکام سرمایہ داری کی اصلاح کے لئے ناکافی تصور کئے جائیں لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ مذہب نے فطرت انسانی اور معاشی ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے جو معتدل طریقہ اختیار کیا وہ اس تباہ کن طریقہ سے بہتر ہے جو بائیان انقلاب اختیار کرنا چاہتے ہیں۔

مذہب میں انقلابی عناصر اور انقلابی تعلیم کے ان اصولی اختلافات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس شبہ کا

بہت کم احتمال ہے کہ صحیح مذہبی تعلیم کسی حالت میں بھی انقلابی تحریکات کی تائید یا روداداری کر سکتی ہے۔ لیکن ہر ایک مذہب میں بعض ارتقائی اسباب کی بدولت چند

ایسے عناصر ضرور موجود رہے ہیں جو ادنیٰ تحریف و تصرف سے ان تحریکات کی تقویت و اعانت کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں۔ اکثر مذاہب کی تاریخ کا مطالعہ کرنے کے بعد اس واقعہ کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مختلف اوقات میں ان مذاہب کے درمیان ایسے فرقے اور جماعتیں پیدا ہوتی رہیں جن کا مقصد اصلی یہ تھا کہ جو نظام سیاست و معاشرت اُس وقت موجود تھا اس کو فنا کر کے ایک جدید نظام قائم کریں اور اس مقصد کے حصول کے لئے وہ اپنے مذہب کی تعلیم کو حسن نیت یا بدینتی کے ساتھ ایسے پیرایہ میں پیش کرتے تھے جو اُن کے مفید مطلب ہو سکے۔ ایسے فرقوں یا جماعتوں کو دو اقسام میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔ ایک قسم تو وہ ہے جو حقیقت میں دینداری اور حسن اخلاق کے حامی تھے اور جو حاضر الوقت سیاست و معاشرت سے اس لئے بیزار تھے کہ وہ اُن کے خیال میں ان مقاصد حسنہ کے حصول سے مانع ہوتی تھی۔ دوسری قسم میں وہ فرقے اور جماعتیں شامل ہیں جو دراصل کوئی سیاسی مقصد پیش نظر رکھتی تھیں۔ لیکن اس کو حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ سمجھتی تھیں کہ دین و اخلاق کی اصلاح کا دعوہ کریں۔ موخر الذکر فرقوں اور جماعتوں کے لئے ایک عذر یہ پیدا کیا جاسکتا ہے کہ جس زمانہ میں وہ قائم ہوئیں اس زمانہ میں مذہب کو عوام الناس کے دلوں میں اس درجہ درجہ حاصل تھا کہ ان کو کسی تحریک کی جانب متوجہ کرنے کے لئے صرف یہی ایک جیلہ تھا کہ اس تحریک کو مذہبی اصلاح کی شکل میں پیش کیا جائے۔ یہ عذر قابل سماعت ضرور ہے لیکن اس سے اُس ریاکاروں اور فریب کے لئے جواز کی صورت پیدا ہوتی مشکل ہے جو ان فرقوں اور جماعتوں کا پسندیدہ مسلک تھا۔ جس طرح ان دونوں اقسام کے مقاصد میں تمیز کی جاسکتی ہے اسی طرح ان کا دستور العمل بھی جدا گانہ تھا۔ دین داری اور حسن اخلاق کے مدعی اپنی تعلیمات کے متعلق کوئی غیر ضروری احتیاج نہیں برتتے تھے اور ہر وقت ان مصائب کے برداشت کرنے کے لئے مستعد رہتے تھے جو قائم شدہ سیاسی نظام سے تصادم کا لازمی نتیجہ ہوتی ہیں لیکن جس فرقہ کا مقصد سیاسی تھا وہ اپنی کارروائیوں کو مخفی رکھتے تھے اور اپنی تبلیغ کو روشنی میں لانے سے گریز کرتے تھے۔ عام طور پر ان کا یہ دستور تھا کہ اپنے ہم خیال لوگوں کی ایک خفیہ جماعت یا انجمن قائم کر دیتے تھے اور انواع و اقسام کے دعاوی سے اُن آدمیوں کو جو انہیں اپنے ڈھب کے معلوم ہوتے تھے اُس جماعت میں شرکت کی دعوت دیتے تھے۔ اس قسم کی خفیہ انجمنیں اور جماعتیں ہر ایک بڑے مذہب کے دائرے کے اندر پیدا ہوتی رہی ہیں اور

بعض مثالوں میں انھوں نے ایک مستقل بستی قائم کر لی۔ مرور زمانہ کے ساتھ ان کے مضر اور محدود خصائص اکثر ماند پڑ جاتے ہیں اور وہ ایک بے ضرر مذہبی فرقہ یا معاشرتی گروہ کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ ان خفیہ جماعتوں کے اقتدار اور قوتِ عمل کا اندازہ لگانے کے لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نظام و ترتیب اور علت وجود پر ایک مختصر تبصرہ کیا جائے۔

خفیہ مذہبی انجمنیں | سب سے پہلے اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ جو خفیہ انجمنیں زمانہ قدیم سے لے کر آج تک تاریخ کے صفحات میں نمایاں نظر آتی

ہیں وہ سب کی سب انقلابی جماعتیں نہ تھیں۔ ان میں سے بعض کا مقصد صحیح معنوں میں مذہبی یا اخلاقی تھا اور بعض (مثلاً سوسائٹی آف جیزز) کسی قائم شدہ مذہبی اور اخلاقی نظام کی تخریب و اہدام کی بجائے اس کی تائید و استحکام کے لئے وجود میں آئی تھیں۔ علاوہ بریں خفیہ جماعتوں اور خفیہ ادیان میں بھی فرق کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ دونوں کی ظاہری صورت اس قدر مشابہ ہوتی ہے کہ اکثر مورخین نے اس فرق کو ملحوظ رکھنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ خفیہ ادیان سے مراد وہ مذاہب ہیں جن کے پیرو اپنے عقاید و رسومات کو غیر مذہب والوں سے مخفی رکھتے ہیں۔ مگر اس اخفا سے ان کا کوئی اور نہاں مقصد نہیں ہوتا۔ جو احتیاط وہ اس بارہ میں برتتے ہیں وہ عموماً بعض تاریخی وجوہ پر مبنی ہوتی ہے۔ کسی زمانہ میں جب مذہبی رواداری مفقود تھی ان کو یہ ضرورت پیش آئی کہ اپنے اختلاف عقائد و رسوم کو اپنی عافیت کے خیال سے پوشیدہ رکھیں۔ اگرچہ بعد میں حالات بدل گئے اور ایسی احتیاط کی ضرورت باقی نہ رہی لیکن وہ پرانی روش کے اتباع میں اخفا و ستر کو بدستور ملحوظ رکھتے چلے آئے اور ان کے باقی آج تک اس پر کاربند ہیں۔ اس قسم کے مذاہب کی مثالیں بلاد اسلامی میں کثرت ملتی ہیں۔ موصول کے قرب و جوار میں ایک فرقہ یزیدی آباد ہے جن کے عقائد کے متعلق کوئی صحیح معلومات ہم پہنچانا بہت دشوار ہے۔ جبل لبنان میں قوم دروز اپنے دین و مذہب کو پردہ راز میں مستور رکھتی ہے۔ اور فرقہ اسمعیلیہ کی مختلف جماعتیں بھی رازداری میں کسی سے کم نہیں۔ دائرہ اسلام کے باہر قوم سامری جو فلسطین میں پائی جاتی ہے اور جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی صحیح و اصل تعلیم کی حامل ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اسی قسم کی پراسرار جماعت ہے۔ گلدانی گروہ جو خود کو حضرت یحییٰ سے منسوب کرتے ہیں اور جن کا تذکرہ پیشتر بھی آچکا ہے عراق میں بود و باش رکھتے ہیں اور یہودیت و نصرانیت کے بین میں ایک مبہم اور غیر معروف حیثیت

رکھتے ہیں۔ ان مذاہب میں سے اکثر کا اس تصنیف کے موضوع سے بہت گہرا تعلق ہے اور اس لئے ان کا ذکر ان اوراق میں بار بار آئیگا۔ انقلابی تحریکات سے جو علاقہ ان مذاہب کو ہے اس کی جانب کچھ اشارہ ہو چکا ہے۔ سر دست یہ ذہن نشین کرنا مقصود ہے کہ خفیہ مذاہب اگرچہ باعتبار مقصد و ماخذ خفیہ انجمنوں سے مشابہ ہوں لیکن بجائے خود یہ بات کہ انھوں نے ایک مستقل مذہب یا مذہبی فرقہ کی حیثیت اختیار کر لی ہے اور ایک مجموعہ عقائد و رسومات متبہ کر لیا ہے ان کو ایسی خفیہ انجمنوں سے متمیز کرنے کے لئے کافی ہے جو مذہبی بنیاد پر قائم کی گئی تھیں لیکن جن کو اس قسم کی مستقل ہستی نصیب نہیں ہوئی۔ مخفی مذاہب کی اصل و ماخذ کے متعلق صحیح قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں وہ کسی سابقہ مذہب کے دائرہ کے اندر بطور خفیہ انجمنوں کے قائم کئے گئے تھے اور ان کے قیام کی غرض و غایت معاشرت یا سیاست میں کوئی خاص تغیر یا انقلاب برپا کرنا تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ جب وہ غرض و غایت مفقود بھی ہو گئی تو وہ معتقدات و رسومات جو اس کو تقویت دینے اور رہبرانہ لانے کے لئے وضع کی گئی تھیں باقی رہ گئیں اور ان کی اجتماعی صورت ایک نئے مذہب یا مذہبی فرقہ میں نمودار ہو گئی۔ اس قیاس کو تسلیم کر لینے کے بعد خفیہ انجمنوں اور خفیہ مذاہب کی باہمی مماثلت اور ان کے مابین جو فرق ہے وہ دونوں بخوبی واضح ہو جاتے ہیں۔ لیکن سب خفیہ انجمنیں روحانیات و اخلاق کا دعوے نہیں کرتیں۔ بعض بالصراحت صرف دنیوی اور مادی سرفرازی کو پیش نظر رکھتی ہیں اور یہ مقاصد تقریباً ہمیشہ سیاست سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس قسم کی انجمنیں مذاہب و روحانیات سے نہ صرف عدم تعلق کا اظہار کرتی ہیں بلکہ بعض اوقات ان کا رویہ ان چیزوں کی جانب معاندانہ ہوتا ہے۔ جہاں تک سیاست کا تعلق ہے ان انجمنوں میں سے اکثر انقلابی تحریکات کی حمایت و تقویت کے لئے وجود میں آئی تھیں۔ اگرچہ بعض خفیہ انجمنیں خاص اس مقصد کے لئے بھی قائم ہو چکی ہیں کہ انقلابی تحریکات کا مقابلہ انہیں اسلحہ سے کیا جائے جو وہ تحریکات تمدن و تہذیب کی تخریب کے لئے استعمال کرتی ہیں۔ چونکہ انھیں بجائے خود غیر ذمہ دار حرکات اور شائبہ افعال کا مدد و معاون ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے ان انجمنوں کا وجود بھی جو بظاہر قائم شدہ سیاسی نظام کی حمایت و تائید کا دعوے کرتی ہیں کسی قوم و ملت کے لئے خالی از خطر نہیں ہوتا۔ اور تاریخ میں شاذ و نادر ہی کوئی ایسی مثال ملتی ہے جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ کسی خفیہ انجمن نے سیاسی نقطہ نگاہ سے کوئی نفع

مفید کام سرانجام دیا۔ روحانیات اور سیاست خفیہ جماعتوں کے دو بڑے جولا نگاہ ہیں۔ لیکن چند خفیہ جماعتیں ایسی بھی ہوئی ہیں جن کو نہ سیاست سے کوئی سروکار تھا اور نہ تزکیہ نفس سے کوئی واسطہ۔ بلکہ جن کا مدعا صرف یہ تھا کہ چند آدمی کسی ایسی جگہ میں جمع ہو کر جو مدخلت بجائے محفوظ ہو کچھ وقت ہنسی خوشی گزار سکیں۔ لیکن ایسی جماعتوں کا دائرہ عمل بہت محدود اور ان کا وجود بہت عارضی ثابت ہوا ہے اور ان کو کبھی بھی وہ نفوذ و اقتدار نصیب نہیں ہوا جو بعض مذہبی اور سیاسی خفیہ جماعتوں کے حصہ میں آیا ہے +

مذہب و سیاست کا باہمی تعلق

قرون ماضی میں مذہب و سیاست ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح پیوستہ رہے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی حد فاصل قائم کرنا مشکل ہے۔ سیاست کے اُس ادنیٰ ترین حصہ کو چھوڑ کر جس کا مقصد انسان کی حیوانی ضروریات کی تکمیل ہے۔ اس کا ہر ایک شعبہ مذہب کے زیر اثر تھا۔ کیونکہ مذہب انسان کی زندگی کے اس تمام وسیع قطعہ پر حاوی تھا جس کا تعلق احساس و تخیل کے ساتھ ہے۔ بادشاہت کا احترام اس لئے کیا جاتا تھا کہ بادشاہ اپنی رعیت کی نگاہ میں دیوتا یا اوتار یا اقل درجہ نفل سبحانی اور مامور من اللہ تھا۔ جرائم اس لئے واجب عقوبت تھے کہ وہ دیوتا یا اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا موجب ہیں۔ دنیوی حاکموں کو ہر ایک معاملہ میں پیشوایان مذہب کی ہدایت پر انحصار کرنا پڑتا تھا۔ آبادی کی تقسیم اور قوم کے مختلف طبقات کی تعیین مذہبی روایات پر مبنی کی جاتی تھی۔ یہاں تک کہ مختلف حرفے اور پیشے بھی دیوتاؤں کی تعلیم سے منسوب کئے جاتے تھے۔ مذہب سیاست کا بین و قطعی امتیاز زمانہ حال کی ایجاد ہے۔ اس لئے جن خفیہ جماعتوں کا تذکرہ تاریخ میں آتا ہے اُن کے متعلق یہ کہنا دشوار ہو جاتا ہے کہ وہ مذہبی تصور کی جائیں یا سیاسی۔ زمانہ حال کی کسی جماعت کے متعلق اس قسم کی تمیز کرنے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اب سیاست کو مذہب کا سہارا ڈھونڈنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں۔ سیاسی اداروں کو مؤثر بنانے کے لئے جس جذبہ کی ضرورت ہے وہ اب مذہب کے علاوہ قومیت کے خیال میں دستیاب ہو جاتا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عصر حاضر کی سیاست کا مذہب قومیت کا اعتراف ہے۔ جس میں وہ سب تعصب و عصبیت موجود ہے جو عہد ماضی میں مذہبی اعتقاد کے ساتھ وابستہ تھی۔ ہر حال

خفیہ جماعتوں کی تکوین میں مذہب اور سیاست کا جو اختلاط پایا جاتا ہے اُس کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس بات کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ ان جماعتوں کی تفریق و تقسیم پر مزید غور کیا جائے لیکن ان کے آغاز اور ارتقا کے متعلق کسی قدر تفصیل کی گنجائش ہے +

راز داری و راز جوئی فطرت کے لوازمات ہیں بلکہ

راز داری و راز جوئی

بعض حیوانات بھی اپنے افعال میں ستر و اخفا برتتے ہیں۔ عموماً دیکھا جاتا ہے کہ بچے کسی معمولی سی بات کو بھی ایک راز بنا لیتے ہیں اور اس کو نہ صرف اپنے بزرگوں بلکہ اور بچوں سے بھی مخفی رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چونکہ غیر متمدّن انسان اپنی ذہنیت کے اعتبار سے بچوں کی مانند ہے۔ اس لئے یہ امر متوقع ہے کہ اس میں بھی یہ میلان پایا جائے۔ علاوہ ازیں کسی چیز کو صیغہ راز میں کر دینے سے اس کی اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ ملکی اور تجارتی کاروبار میں جس چیز کو اہمیت دینی مقصود ہوتی ہے اسے صیغہ راز میں رکھ دیا جاتا ہے خواہ اس کے افشاء سے کسی خرابی کا امکان ہو یا نہ ہو۔ بعض خفیہ جماعتیں محض اس مصلحت کی بنا پر اپنی کارروائی کو مخفی رکھتی ہیں کہ اگر اس کو روشنی میں لایا جائے تو اُن جماعتوں کے وقار اور جاہلیت کا خاتمہ ہو جائے۔ اخفا کی بدولت اُن کے اراکین نہ صرف ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہو جاتے ہیں بلکہ اغیار کی نگاہ میں بھی ایک خاص وزن و وقعت حاصل کر لیتے ہیں۔ یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر انسانوں کو ہمیشہ اور ہر زمانہ میں خفیہ جماعتیں قائم کرنے کا شوق دامگیر رہا ہے اور اگر ہم کو ان جماعتوں کی اصلیت و آغاز کا پتہ لگانا مقصود ہے تو ہم کو چاہئے کہ ایک سمت ہم اپنی نظر تجسس کو اُس زمانہ تک وسعت دیں جب انسان بہیمانہ زندگی کی حد سے ترقی کر کے تہذیب و تمدّن کا اولین سبق لے رہا تھا اور دوسری جانب ان دور افتادہ مقامات کی سیر کریں جہاں اب بھی ایسے اقوام اور قبائل بسر اوقات کر رہے ہیں جن کے مشاغل اُس گزرے ہوئے زمانہ کی یاد دلاتے ہیں۔ اس دو گونہ تحقیقات سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وحشی انسان خفیہ جماعتوں کی تنظیم کے ذوق میں متمدّن انسان سے کسی طرح پیچھے نہیں اور ایسی جماعتوں کو زمانہ قدیم سے لے کر آج تک غیر متمدّن اقوام کے درمیان بہت فروغ حاصل رہا ہے۔ ان اقوام کا ہمیشہ یہ دستور رہا ہے کہ مختلف حرفوں اور پیشوں کی ضروری معلومات کو بھی مخفی رکھا جاتا ہے اور ہر ایک پیشہ کے عاملین اپنی ایک خفیہ جماعت بنا لیتے ہیں۔ اس راز داری کی علت غائی کو سمجھنا دشوار نہیں اس زمانہ میں بھی اگر کوئی نئی

ایجاد ہوتی ہے تو اس کا موجود قانون وقت کی امداد سے اس کی منفعت کو کم از کم ایک معین عرصہ تک اپنے اور اپنے ورثا کے لئے محفوظ کر لیتا ہے۔ اُن ممالک میں جو ایک عرصہ دراز سے وحشیانہ حالت سے نکل کر تہذیب و تمدن کے ایک خاصے اونچے درجہ تک پہنچ چکے ہیں مثلاً ہندوستان) یہ دیکھا گیا ہے کہ بعض قسم کے صنائع خاص ذاتوں یا خاندانوں کی ملکیت تصور کئے جاتے ہیں اور اُن کے اسرار صرف وہی لوگ سیکھ سکتے ہیں جو یا تو ان ذاتوں اور خاندانوں میں پیدا ہوئے ہوں اور یا اس میں تنسیت کے طریقہ سے شامل کر لئے جائیں۔ چونکہ وحشی اقوام کے مذاہب زیادہ تر چند رسومات پر مشتمل ہوتے ہیں اور ان رسومات کی ادائیگی کو صحیح طور پر انجام دینے کے لئے خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے اُن کے مذہبی پیشوا بھی ایک حرفیہ پیشہ کی نوعیت رکھتے ہیں اور اپنے پیشہ کی ضروری معلومات کے متعلق وہی اخفا عمل میں لاتے ہیں جو اور پیشہ ور جماعتوں میں پایا جاتا ہے اور اس طور پر ان پیشواؤں یا پڑھتوں کی ایک مخفی جماعت قائم ہو جاتی ہے۔ لیکن غیر متہذبن اقوام میں خفیہ مذہبی جماعتوں کے فروغ کا صرف یہی ایک سبب نہیں اور ان جماعتوں کی پیدائش اور ارتقا کے صحیح اور اصلی اسباب معلوم کرنے کے لئے ارتقاء انسانی اور خصوصاً ارتقاء تمدن کے عام کوائف کا مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ اس مطالعہ کے ضمن میں بعض مشکلات کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے جن میں سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ تہذیب و تمدن کے آغاز کے متعلق جو آراء یا قیاسات قائم کئے جاتے ہیں۔ اُن کے لئے کوئی قابل اعتماد تاریخی شہادت موجود نہیں اور محققین مجبور ہیں کہ چند ضعیف آثار پر انحصار کر کے اپنے وسیع نظریات تعمیر کر لیں۔

تاریخ اور حافظہ | اگر تاریخ کو حافظہ سے تشبیہ دی جائے تو ازمنہ قدیمہ کی تاریخ کو ایام طفلی کی یادداشت کے مانند سمجھنا چاہئے جب کوئی آدمی درازی

عمر کی بدولت عالم طفلی سے عالم شباب اور اس کے بعد کمولت کی حد تک پہنچ جاتا ہے تو اُس کے بچپن کے تجربات اور محسوسات بتدریج اُس کے حافظہ سے محو ہونے شروع ہو جاتے ہیں اور اگرچہ اُس زمانہ کے بعض واقعات تازیت یاد رہتے ہیں لیکن یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ وہ اُن واقعات کے مالہ و ماعلیہ کو بھی بلا کم و کاست اپنے حافظہ میں محفوظ رکھ سکے یا اُن وجودانی کیفیات کا اپنے ذہن میں اعادہ کر سکے جو ان کے ساتھ وابستہ تھیں۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ زمانہ طفلی کے صرف وہی واقعات یاد رہ جاتے ہیں جن کو بعد کی زندگی کے ساتھ کچھ علا

ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ لازمی نہیں کہ وہ واقعات اس زمانہ میں بھی کوئی خاص اہمیت رکھتے ہوں اور پھر ان واقعات کو عمر رسیدہ آدمی جس نظر سے دیکھتا ہے وہ نگاہ طفلی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یہ نفسیاتی وقت غیر تمدن اقوام کے رسم و رواج کے مطالعہ میں بھی رونما ہوتی ہے۔ کیونکہ ان اقوام کو اس زمانہ کی مذہب و تمدن اقوام کے ساتھ ایک حد تک وہی نسبت ہے جو ایک بچہ کو ایک مومن آدمی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔

اگر ہم اپنے مطالعہ میں آج کل کی وحشی اقوام کے رسم و رواج کے مشاہدہ سے بچگی پیدا کرنا چاہیں تو یہ سوال باقی رہ جاتا ہے

آج کل کی وحشی اقوام

کہ یہ وحشی اقوام ازمنہ قدیمہ کی غیر تمدن اقوام سے مشابہت رکھتی ہیں یا نہیں کیونکہ قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن اقوام کو ہم آج وحشی تصور کرتے ہیں وہ دراصل تہذیب و تمدن کی بہت سی منازل طے کر چکی ہیں۔ اُن میں اور ہم میں صرف یہ فرق ہے کہ وہ ایک خاص مقام تک پہنچ کر وہیں رُک گئیں یا بعض حالتوں میں رجعت و فتری کر لی اور ہم اُن مقامات سے گزر کر آگے نکل آئے۔ باوجود ان مشکلات کے علم الانسان کے ماہرین نے ارتقاء تہذیب کا جو خاکہ کھینچا ہے وہ اپنے زیادہ نمایاں خدوخال کے اعتبار سے واقفیت کی صحیح تصویر سمجھا جاسکتا ہے اور زمانہ قدیم کی خفیہ جاعثوں کا مکاشفہ اس خاکہ سے روشناسی حاصل کئے بغیر ممکن نہیں۔

کچھ بہت زمانہ نہیں گزرا کہ دُنیا کے مذہب ترین ممالک میں یہ عقیدہ عام طور پر رائج تھا کہ دُنیا اور اس کی مخلوقات صرف چند

آرٹیش عالم کی ابتدا

ہزار برس قبل عالم وجود میں آئی تھی۔ جدید انکشافات سے یہ عقیدہ باطل ثابت ہو گیا ہے اور یہ امر متحقق ہے کہ کرہ ارض اور اس کی اور مخلوقات کا تو ذکر ہی کیا خود انسان کی تخلیق آج سے کم از کم دس لاکھ سال قبل ہو چکی تھی۔ لیکن چونکہ انسان ایک طویل و مدید سلسلہ ارتقائی کی آخری کڑی ہے اس لئے اُس کی تخلیق سے ماقبل واقعات کے تصور کے لئے محض تخیل پر انحصار کیا جاسکتا ہے۔ اکثر علماء کا خیال ہے کہ کرہ ارض سورج کا ٹکڑا ہے جو بعض فطری اسباب کے عمل سے اُس کے جسم سے جدا ہو گیا۔ جدائی کے بعد اس ٹکڑہ نے اپنے لئے ایک مستقل ہستی اختیار کر لی لیکن سورج کے ساتھ اس کا تعلق بدستور قائم ہے۔ عرصہ دراز تک کرہ ارض ایک مقلعہ بحر آتشین کے مانند تھا لیکن رفتہ رفتہ اُس کی تمازت کم ہوتی گئی اور اُس کے شعلے سرد پڑ گئے اُس کی سطح سخت و منجمد بن گئی اور اُس پر آگ کی جگہ پانی نمودار ہو گیا۔ گویا شدت التہاب کی وجہ سے

جسد ارضی کے مسامات سے پسینہ بہ نکلا۔ پانی کے ساتھ بے شمار مائی نباتات اور حیوانات کی پیداوار شروع ہو گئی۔ وسیع قطعات برسی نے زمین کی نرم سطح سے سر نکالا۔ ادران عظیم و جسیم جانوروں کی آماجگاہ بن گئے جن میں اپنے بحری مولد کے باہر زندہ رہنے کی اہلیت تھی،

ملت انسانیہ کا آغاز | یہ کیفیت عرصہ دراز تک رہی اس کے بعد کو ہستانوں میں درختوں کے جنگل پیدا ہو گئے اور مختلف قسم کے حیوانات

گھاس پات اور درختوں کی شاخوں اور جڑوں سے اپنا پیٹ پال کر پھولنے پھلنے لگے۔ پھر غاروں اور زیر زمین مسکنوں سے حیوانات کی ایک نوع نے خروج کیا جو نوکدار سنگ پاروں سے مسلح تھی اور ان اسلحہ کی مدد سے بڑے سے بڑے جنگلی جانوروں کی سخت کھال میں شکاف کر سکتی تھی اور جس میں یہ اہلیت بھی تھی کہ مختلف حیلوں سے جنگلی جانوروں اور میدانوں کی قدیم مخلوقات پر غلبہ حاصل کر سکے یعنی انسان کے تصرف و تسلط کا آغاز ہوا۔ لیکن اس قدیم انسان کی ہیئت کدائی آجکل کے انسانوں سے بہت متفاوت تھی۔ بعض دیگر حیوانات کے مقابلہ میں اس کا جسم بہت ضعیف و نحیف تھا اور اس کی نرم کھال چونکہ اُس طرح کی پشم سے معرا تھی جیسی کہ بعض اور جانوروں کو قدرت نے عطا کی ہے۔ اس لئے سخت سردی سے محافظت کا سامان انسان کو میسر نہ تھا۔ اس کے ہاتھوں کی انگلیاں ایسی قوی نہ تھیں کہ درندگان صحرائی کے ساتھ بچ کر سکے۔ لیکن ان کے انگوٹھوں کی ساخت ایسی تھی کہ وہ ہر ایک شے کو آسانی اور مضبوطی کے ساتھ پکڑ کر کام میں لاسکتا تھا اور اپنی سبک دستی سے اپنی جسمانی قوت کی کمی کو پورا کر سکتا تھا۔ اس میں مقابلہ اور مشاہدہ کی استعداد بھی اور جانوروں سے زیادہ تھی اور چونکہ اس کے گلے میں مختلف اصوات کے اخراج کی قابلیت موجود تھی۔ اس لئے وہ اپنے محسوسات کو اور جانوروں سے زیادہ سہولت کے ساتھ ظاہر کر سکتا تھا اور تبادلہ خیال پر قادر تھا۔ ان خلقی فوقیتوں کی بدولت اُس نے بہت جلد اور حیوانانہ کے علی الرغم اپنی ہستی کو محفوظ کر لیا اور جب ان ابتدائی مشکلات سے فراغت ہوئی تو اپنی زندگی کو زیادہ خوشگوار بنانے کے وسائل تلاش کرنے لگا۔ اوزاروں کا استعمال تو شروع ہی سے کم و بیش نصیب تھا۔ یہ اوزار بتدریج زیادہ کار آمد بننے لگے۔ اول اول تو وہ صرف پتھر کے بقطع ٹکڑے ہوتے تھے جن کو گھس کر نوک اور دھار بنالی جاتی تھی۔ عرصہ دراز تک اوزاروں کی ساخت کے لئے پتھر ہی کام میں آتا رہا۔ لیکن یہ پتھر کے اوزار زیادہ سبک

اور مؤثر ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ اس ابتدائی دور کے آخری ایام میں ان کی وضع قطع صناعی کا ایک اعلیٰ نمونہ بن گئی۔ جملہ معترضہ کے طور پر یہ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان سطور میں لفظ انسان ان تمام انواع مخلوقات پر حاوی ہے جو بندروں سے بالا تر اور ظاہری و ذہنی صفات میں ہمارے آباء و اجداد سے مشابہ تھیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم براہ راست ان انسانوں یا انسان ناجیوانوں کی اولاد ہیں جن کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ لاکھوں برس تک دُنیا میں آباد رہے۔ مسئلہ قیاس یہ ہے کہ ہماری قسم کا انسان صرف چالیس پچاس ہزار برس سے نمودار ہوا ہے۔ اُس سے قبل جو انسان تھے وہ اگرچہ بڑی اور پتھر کے اوزاروں کا استعمال جانتے تھے اور آگ کے خواص و فوائد سے تمتع حاصل کر چکے تھے لیکن اُن کے ذہن میں وہ رسائی اور گیرائی نہ تھی جو بعد میں آنے والے انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ اور اُن کی جسمانی صفات بھی کسی حد تک مختلف تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ اُن کو لاکھوں برس تک ترقی کے مواقع ملے لیکن وہ چند لادبی لوازمات حیات کی فراہمی سے زیادہ اور کچھ نہ کر سکے۔ ان مشرور آدمیوں کے آثار دُنیا کے مختلف اور متباعد اقطار میں پائے جاتے ہیں جس سے اُن کی کثرت و انتشار کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ جسمانی ساخت کے اعتبار سے وہ بظاہر مختلف نسلوں میں منقسم تھے۔ لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ نسلیں یکے بعد دیگرے عالم وجود میں آئیں یا بیک وقت مختلف ممالک میں ظہور پذیر ہوئیں۔ اُن میں سب سے آخری نسل نسبتاً قریب کے زمانہ تک موجود تھی اور اُس کی باقیات سے ہماری قسم کے انسانوں کو اپنی ہستی کے آغاز میں مجاہدات و سائقے بڑھانے قیاس کیا جاتا ہے کہ اس جنگ و جدال میں ہمارے آباء و اجداد کو فح نصیب ہوئی اور پرانی قسم کے انسان صفحہ ہستی سے معدوم ہو گئے۔ یہ سب قصے اُس زمانہ کے ہیں جب تہذیب تہذّن کے موجودہ مغومات بالکل ناپید تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ذی عقل انسانوں کی ترقی کی رفتار بھی شروع میں نہایت سُست تھی کیونکہ جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے وہ کم از کم پچاس ہزار سال سے دُنیا میں آباد ہیں لیکن جس کو ہم تہذّن کہتے ہیں اُس کے آغاز کو کچھ ہزار سال سے کچھ بہت زیادہ زمانہ نہیں گزرا۔ ممکن ہے کہ مزید تحقیقات تہذّن کے آغاز کو اس سے چند سو سال قبل کی واردات ثابت کر دے۔ تاہم موجودہ نسل انسانی کی مدت حیات کے مقابلہ میں یہ ایک قلیل مدت ہی تصور کی جائیگی۔

انسانی تہذیب کا گہوارہ | یہ سوال کہ انسانی تہذیب کا گہوارہ کون سی سرزمین تھی

ابھی تک معرض بحث میں ہے لیکن وہ نظریہ جو مصر کو اس افتخار سے منسوب کرتا ہے سب سے زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ تہذیب و تمدن کا آغاز فن زراعت کی ایجاد کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس فن کی تحصیل سے قبل انسان خانہ بدوش زندگی بسر کرتا تھا۔ اور چونکہ اس کی قوت لایٹو زمین کی خود رو پیداوار تھی۔ اُس کو وہ فرصت نصیب نہ تھی جو اسباب معیشت کی تکمیل اور طرز معاشرت کی اصلاح کے لئے ضروری ہے۔ اتنی دور بینی اور عاقبت اندیشی تو غالباً اُس میں شروع سے موجود ہوگی کہ موسم اور سرزمین کی موافقت سے فائدہ اٹھا کر سامان خور و نوش کا کچھ ذخیرہ آئندہ ضرورت کے لئے فراہم کر لے لیکن پھر بھی اُس زمانہ کی عام کیفیات خصوصاً موسموں کی غیر معتدل حالت کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ ایک آدمی کی تمام تر کوشش اور توجہ اپنے آپ کو اور اپنے بال بچوں کو خطرات سے محفوظ رکھنے اور اپنی خوراک اور اپنے مویشیوں کے چارے کی فراہمی میں صرف ہو جاتی تھی۔ مصر میں انسان نے فن زراعت کے مبادیات کا اکتساب کیا رو و نیل ان دریاؤں میں سے ہے جو ہر سال ایک خاص موسم میں طغیانی پر آتے ہیں اور اپنے کناروں سے اُٹھ کر دُور دُور تک زمین کو سیراب کر دیتے ہیں جب پانی اُتر جاتا ہے تو سیراب شدہ زمین میں جو اناج کے دانے موجود ہوں وہ پھوٹ آتے ہیں۔ اور اُن کی بالیدگی سے ایک خود رو فصل تیار ہو جاتی ہے۔ مصر میں بعض قسم کا غلہ اس طرح بغیر انسانی محنت کے دستیاب ہو سکتا تھا اور وہاں کے قدیم باشندوں کو یہ ضرورت پیش نہ آتی تھی کہ مختلف جگہ خوراک کی تلاش میں بھٹکتے پھریں۔ مدت دراز تک یہ فطری عمل ان کے مشاہدہ میں آتا رہا۔ اور آخر کار ان کی یہ بات سمجھ میں آگئی کہ اگر وقت معینہ پر اناج کے دانے کافی مقدار میں بکھیر دئے جائیں اور پانی کے لئے نہریں اور نالیاں بنادی جائیں تو غلہ کی پیداوار میں بہت سہولت اور افراط ہو جائیگی۔ اس بات کے سمجھ میں آنے کے بعد زراعت کی تکمیل میں کوئی دقت باقی نہ رہی تھی اور زراعت کی بدولت انسان کو اپنی معاشی ضروریات کی جانب سے وہ فراغ طبع حاصل ہو گیا جو روحانی اور اخلاقی ترقی کے لئے درکار تھا۔

تمدن کا آغاز مصر میں ہوا اور وہاں سے دُنیا کے اور ممالک نے اُس کے مبادیات کو اخذ کیا گو بعد میں بعض اور ممالک مثلاً ارض نہرین۔ شمالی ایران اور ہندوستان نے بھی تہذیب قدیمہ کی تشکیل میں معتدبہ امداد دی۔ اور ان تمام ممالک کے اکتسابات روئے زمین کے بیشتر حصہ میں رائج ہو گئے۔ اس قدیم تمدن کے آثار نئی اور پرانی دُنیا دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ گویا تہذیب

کا ایک حلقہ کرۂ ارضی کے گرد محیط تھا۔ شمال اور جنوب کے دور افتادہ مقامات البتہ اس حلقہ سے خارج تھے۔ اس تمدن کو جو عالمگیر وسعت حاصل تھی وہ سوائے موجودہ مغربی تمدن کے اور کسی بعد میں آنے والے تمدن کو نصیب نہ ہو سکی، ہمیں اس کے مادی خصائص سے فی الحال سروکار نہیں۔ کیونکہ وہ ہمارے مقصد سے بہت دور ہیں۔ لیکن اُن روحانی اور نفسیاتی موضوعات کا کچھ ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جن پر یہ تمدن مبنی تھا،

اصول مذہب

انیسویں صدی کے آغاز تک یورپ کے محققین کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ مذہب بشریت کا فطری تقاضا ہے اور وحشی سے وحشی انسان بھی روحانیت سے کچھ نہ کچھ بہرہ رکھتا ہے۔ اقل درجہ وہ یہ تصور کرنا ہے کہ چونکہ متواتر تجربہ اس امر پر شاہد ہے کہ ہر ایک عمل کا کوئی عامل ہوتا ہے۔ کائنات کی کل اشیاء راجعہ علی سے لے کر حشرات الارض تک ہر ایک کے اندر کوئی پراسرار عامل ہے جو اس شے کو قائم رکھتا ہے یا اس میں حرکت پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح کل کائنات کے لئے بھی کوئی عامل ہے جو اس تمام کارخانہ کو چلاتا ہے۔ اس عقیدہ کی رو سے روح اور خدا کی ہستی کا اعتقاد نوع بشر کا فطری میلان اور مذہب کا آغازی و بنیادی اصول قرار پاتا ہے۔ بیسویں صدی میں یہ خیال کسی قدر ضعیف ہو گیا ہے اور بہت سے محققین اس سے قطعاً انکار کرتے ہیں۔ اُن کی رائے میں مذہب کا آغاز بھی مثل اور انسانی کوائف کے مادی ضروریات سے ہوا۔ جب انسان نے تمدن زندگی اختیار کر لی اور اپنی مصالحت اس میں دیکھی کہ اپنے میں سے کسی ایک شخص کو بادشاہ تسلیم کر لے تو یہ شخص جو دراصل معاشیات اور خصوصاً فنِ زراعت میں ان کا معلم اول تھا ایک ممتاز اور محترم ہستی تصور کیا جانے لگا اور مرنے کے بعد اپنی رعیت کی نگاہ میں حیات ابدی کا مستحق قرار پایا۔ اُس کی شخصیت معمولی انسانوں سے بالاتر تسلیم کر لی گئی اور اس میں معبودیت کی شان پیدا ہو گئی۔ اس نظریہ کی رو سے الوہیت بادشاہت کی انتہائی شکل ہے اور الوہیت کا عقیدہ بادشاہیت کے تخیل کا ارتقائی نتیجہ ہے۔ یہاں اس امر کا اعادہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ تمام مظاہر انسانی کو مادیات کی عینک سے دیکھتے ہیں اور تمدن کے آغاز کو بعض معاشی حوادث یعنی زراعت اور اُس کے لوازمات سے منسوب کرتے ہیں وہ عموماً یہ بھی باور کرتے ہیں کہ تمدن زندگی کا آغاز پہلے کسی محدود قطعہ ارض مثلاً وادی نیل

میں ہوا اور وہاں سے تہذیب و تمدن کے مبادیات دنیا کے دیگر حصص میں انسانوں کی نقل و حرکت کی بدولت رائج ہو گئے۔ مذہب کے مبادیات بھی اسی طرح پہلے کسی ایک ملک میں وضع ہوئے اور اس کے بعد اور ممالک میں منتقل ہو گئے۔ مصر قدیم کے پرانے کتبے اور نوشتے جس مذہبی نظام کی شہادت دیتے ہیں اُس میں اَوّل معبود اَوژاٹرس ہے جس کی نسبت قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ مصر کا پہلا بادشاہ اور فن زراعت کا موجد تھا۔ چونکہ یہ ایجاد اپنی اہمیت کے لحاظ سے ایک ایسا کارنامہ تصور کی گئی جو انسانی طاقت سے بالاتر تھا۔ اس لئے بادشاہ ہیں ایسے قومی کی موجودگی کا اعتقاد جو بشریت سے ارفع ہوں قابل قبول سمجھا جاسکتا ہے۔ بادشاہ کو صرف ان داتا ہی نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ چودا نا یا بخشنده جیات بھی خیال کیا جاتا تھا۔ کیونکہ اناج زندگی کا سرمایہ ہے اور فصلوں کی فراوانی اس کے فوق البشر قومی پر محمول کی جاتی تھی۔ مطالعہ فطرت نے ابھی اس حد تک ترقی نہ کی تھی کہ اس فراوانی کے صحیح فطری اسباب کو معلوم کیا جاسکے۔ جب بادشاہ مر گیا تو اس کی لاش کو محفوظ رکھنے کا خیال پیدا ہوا تاکہ اسکے جسد بے جان سے وہی فوائد حاصل کئے جاسکیں جو زندگی میں اس کی ذات سے حاصل کئے جاتے تھے اور اس مقصد کے لئے قدیم مصریوں کی وہ عجیب و غریب صنعت وجود میں آئی جس کے نمونے آج تک موجود ہیں اور جس کی بدولت ہم ان انسانوں کے جسم کا عینی مشاہدہ کر سکتے ہیں جو آج سے ہزار ہا سال قبل مصر میں حکمرانی کرتے تھے۔ اجسام کی حفاظت کا یہ اہتمام بجائے خود اس امر کا ثبوت ہے کہ ایک غیر فانی روح کا عقیدہ ابھی تک پیدا نہیں ہوا تھا اور موت کے بعد بقا کی صرف یہی صورت قدیم مصریوں کے ذہن میں تھی۔ کہ جنم کو فنا ہونے سے محفوظ رکھا جائے۔ جب تک بادشاہ کا جسم موجود تھا اس کی برکات بھی اُس کی رعیت کے لئے موجود تھیں بلکہ رفتہ رفتہ متوفی بادشاہ کو ایسی صفات سے متصف کر دیا گیا جو زندہ بادشاہوں سے منسوب نہیں کی جاسکتیں اور اس نے ایک معبود یا دیوتا کا مرتبہ حاصل کر لیا۔ یہاں جو بات سب سے زیادہ قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ اگر متوفی بادشاہ (اَوژاٹرس) کی پرستش کو مذہب کا نقطہ آغاز تصور کر لیا جائے تو اس کو ان تصورات سے بہت کم علاقہ ہے جن کو ہم روحانیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ عقیدہ تو بعض فطری اعمال یعنی غلہ کی روئیدگی اور دریا ئے نیل کی طغیانی اور ان کے صحیح فطری اسباب کے متعلق لاعلمی اور جہالت کا نتیجہ ہے۔ اور ان باتوں کا تعلق ماویات سے ہے نہ کہ روحانیت سے۔ اس روش خیال کی جانب ہم پھر رجوع کریں گے

فی الحال قدیم مصری عقائد کی کچھ مزید تشریح مقصود ہے +

مصری تمدن کا انحصار

چونکہ مصری تمدن کا انحصار دریائے نیل کے مد و جزر پر تھا اور اس مد و جزر کے صحیح اوقات کا اندازہ چاند کے بڑھنے اور گھٹنے سے ہو سکتا تھا لہذا مصریوں کو اجرام فلکی خصوصاً چاند کی حرکات کی جانب متوجہ ہونا پڑا۔ چاند کو ایک اور وجہ امتیاز بھی حاصل تھی۔ فطری طور پر قدیم انسان کو دو باتوں میں سب سے زیادہ اہمک ہو سکتا تھا ایک بقائے نفس اور دوسرے بقاع نوع۔ مؤ الذکر عورتوں کی قوت تولید پر منحصر ہے اور اس قوت کو چاند کے ساتھ جو علاقہ ہے وہ جاہل سے جاہل انسان کی بھی سمجھ میں آ سکتا تھا۔ ان تصریحات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ امر تعجب خیز نہیں کہ مصریوں کی نظر انتخاب اجرام فلکی میں سب سے پہلے چاند پر پڑی۔ سورج کو الوہیت کا مرتبہ اس وقت نصیب ہوا جب مصر قدیمہ کے پرہیزگاروں نے یہ دریافت کیا کہ مہینوں اور فصلوں کا حساب رکھنے کے لئے چاند سے سورج زیادہ کارآمد ہے،

اب تک مصری عقیدہ میں متوفی بادشاہ (اوزارٹس) کائنات کا متصرف دیتا خیال کیا جاتا تھا لیکن اب اس کے اقتدار میں سورج کو بھی شریک کر لیا گیا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ سورج اور اوزارٹس دونوں کو ذات واحد تسلیم کر لیا گیا۔ اور تمام کائنات اُن کی ملکیت قرار پائی اسی سبب میں یہ عقیدہ بھی قائم ہو گیا کہ آسمان کے پردے میں کوئی اور دُنیا موجود ہے جہاں مرنے کے بعد پہنچ کر بادشاہ سورج سے واصل ہو جاتا ہے اور جہاں سے معاملات ارضی کا اہتمام کرنا رہتا ہے۔ سفر آخرت کو اس زمانہ کے مصری بالکل جسمانی اور طبعی سفر کے مانند خیال کرتے تھے۔ اس دُنیا کی طرح اس دُنیا کے بھی نقشے بنائے گئے تھے جو مردے کی راہنمائی کے لئے اُس کے ساتھ کر دیے جاتے تھے اور پُرانے مصری نوشتوں میں اُن تمام مقامات کا مفصل تذکرہ ہے جن میں سے مردے کو اپنے مستقبل پہنچنے کے لئے گزرنا پڑتا تھا۔ ان نوشتوں سے اُن صفات کا بھی پتہ چلتا ہے جو مصری اوزارٹس سے منسوب کرتے تھے اور یہ صفات وہی ہیں جو ہم عموماً ذات باری کے ساتھ منسوب کرتے ہیں۔ رُوح کا تجلّی اُن میں موجود نہ تھا وہ ابدی بقا کو جسم کی بقا تصور کرتے تھے اور اُس کا ترقیق حاصل کرنے کے لئے نہ صرف مردہ لاشوں کو مصنوعی ذرائع سے محفوظ رکھتے تھے بلکہ متوفی بادشاہ کی تصویریں بنا کر مخصوص منستروں اور رسومات سے بزعم خود اس کو ایک نئی زندگی بخشتے تھے اور اس زندگی کو قائم رکھنے کے لئے ان

تصویروں کے سامنے ماکولات و مشروبات بطور نذر کے پیش کرتے تھے۔ یہ رسم غالباً اصنام پرستی کی ابتدائی شکل تھی اگرچہ اس میں پرستش یا حصول شفاعت کا خیال صاف طور پر موجود نہ تھا اور دنیا کا سب سے پہلا مندر غالباً کوئی مقبرہ تھا جو اس مقصد سے تعمیر کیا گیا تھا کہ اس میں متوفی بادشاہ کا مجسمہ یا تصویر سکونت پذیر ہو سکے اور اس کے سامنے مذکورہ بالا رسومات ادا کی جاسکیں چونکہ مصریوں کے اسباب حیات کا مدار دریائے نیل کی آب رسانی پر تھا ان کا یہ خیال بھی عام طور پر رائج تھا کہ بحر قدیم سرچشمہ حیات ہے اور بحر قدیم سے ان کی مراد دریائے نیل تھی۔ بعد میں یہ خیال اور قوموں میں بھی رائج ہو گیا اور پانی کو ذی حیات اشیاء کی تخلیق کا سبب قرار دے دیا گیا۔ اکثر قدیم معبدوں میں جو حوض اور تالاب پائے جاتے ہیں وہ غالباً اس غرض کے لئے بنائے گئے تھے کہ ان میں بعض مقررہ مراسم ادا کئے جاسکیں جن میں تخلیق حیات کی اس روایت کو ایک تمثیل یا نقل کے پیرایہ میں دوہرایا جاتا تھا تاکہ انسانوں کی زندگی کے لئے فلاح اور نازگی کا موجب ہو اور چونکہ بادشاہ کو اپنے ملک یا قوم کا خالق تصور کیا جاتا تھا۔ اس لئے اس کی تاجپوشی کے وقت بھی اسی قسم کے مراسم ادا کئے جاتے تھے۔ جن کا کچھ اثر اب بھی بعض اقوام کی رسومات تاجپوشی میں پایا جاتا ہے۔ بعض دریاؤں اور چشموں کی تقدیس و احترام بھی غالباً اسی عقیدہ سے ماخوذ ہے،

مصریوں کے عقائد کا یہ مختصر خاکہ ان انکشافات پر مبنی ہے جو یورپ کے محققین نے مصر قدیم کے رسم و رواج کے متعلق اب تک کئے ہیں اور ان کا یہ گمان ہے کہ یہ عقاید مصریوں تک محدود نہیں رہے بلکہ دنیا کے اکثر ممالک و اقوام میں پھیل گئے اور مذہب کے ارتقا کو سمجھنے کے لئے ان عقائد کو بنیادی اصول تسلیم کر لینا ضروری ہے۔ ان عقائد کے مطالعہ سے جو نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ دنیا کا قدیم ترین مذہب ایک معبود کی پرستش پر مبنی تھا اور بہت سے دیوتاؤں کا عقیدہ اس طرح ظہور میں آیا کہ اس ایک معبود قدیم کی مختلف صفات کو علیحدہ علیحدہ دیوتاؤں کی شکل میں مشتعل کر لیا گیا نیز اگرچہ مصریوں کا مذہب روحانیت کے صحیح تخیل سے بالکل معتراف نظر آتا ہے۔ لیکن اس میں وہ تمام معتقدات موجود ہیں جو بعد میں آنے والے مذاہب میں پائے جاتے ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ مصری ان کو ایک مادی شکل میں تصور کرتے ہیں اور بعد میں ان کو روحانی پیرایہ میں تصور کیا گیا گویا دنیا میں جو مذہبی عقائد اس وقت رائج ہیں وہ مصریوں کے بعض تفکرات اور تخیلات کی

بدلی ہوئی شکل میں جن کو ایک نیا مفہوم دے دیا گیا ہے۔ محققین یورپ کے یہ نظریات اگرچہ ایک حد تک ثبوت و شہادت پر مبنی ہیں لیکن عقل سلیم ان کو قبول نہیں کر سکتی۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ مذہب کو جو انسانوں کی بیشتر تعداد کے لئے سرمایہ حیات اور سرچشمہ ہدایت رہا ہے۔ مصر قدیم کے نیم وحشی باشندوں کے بعض ناقص تاویلات فطرت کا نتیجہ قرار دیا جائے۔ ارتقلے مذہب کے منطقی پرتیاس بہت ہی بودا اور ایک طرف ہے اور دراصل اس غماصمت کا نتیجہ ہے جو ماہ پرست محققین کو مذہب اور اس کے فروعات سے ہے۔ اول تو یہ خیال محتاج ثبوت ہے کہ مصری تمدن دنیا کا قدیم ترین تمدن تھا اور اگر بعض اعتبار سے اس کی قدامت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ مصریوں کے عقائد مذہبی معتقدات کی سب سے قدیم یا واحد شکل ہیں +

کوئی نظام تمدن ہر حیثیت سے مکمل نہیں ہوتا

بعد کی تاریخ سے اس بات کی کافی شہادت ملتی ہے کہ کوئی نظام تمدن ہر حیثیت سے مکمل نہیں ہوتا رومی قوم یونانی اور یہودی معاصر اقوام سے فنون جنگ

اور ملک داری میں سبقت رکھتی تھی۔ لیکن یہودیوں کے مذہبی عقائد اور یونانیوں کے علمی کمالات کے مقابلہ میں ان کا عقیدہ اور علم یقیناً پست تھا۔ علاوہ پرپیں ایسی صورت میں کہ دنیا اور نسل انسانی کی قدامت کے متعلق ہمارے خیالات روز بروز زیادہ وسیع ہوتے جاتے ہیں۔ کسی نظام تمدن کو جو سلسلہ طور پر چھ سات ہزار سال سے زیادہ پرانا نہ ہو ہر لحاظ سے انسانی تمدن کی قدیم ترین تصویر مان لینا نہایت جرأت کا کام ہے اور صرف ان اشخاص کے لئے ممکن ہے جن کو اپنی پاک سے آگے کوئی اور چیز نہیں سوجھتی اور جو نفس پروری اور افزائش نسل کو انسانی جد و جہد کا مال کلم سمجھتے ہیں۔ ان کی تنگ نظری کا مقابلہ بعض اور مفکرین کی بلند پروازی سے کیا جاسکتا ہے جو مذہب اور معاشیات کے باہمی تعلق سے بالکل انکار کرتے ہیں۔ اور جو اس کو بھی نہیں مانتے کہ انسان نے ایک وحشیانہ اور غیر تمدن حالت سے ترقی کر کے موجودہ تہذیب و تمدن تک رسائی حاصل کی ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ کسی ایسے تاریک زمانہ میں جس کا تصور بھی ہمارے لئے دشوار ہے انسان کو اب سے بہت بہتر ذہنی قوی نصیب تھے اور وہ کائنات کی حقیقت و اسرار کا ہمارے مقابلہ میں بہت زیادہ علم رکھتا تھا۔ کسی طبعی حادثہ یا فطری انحطاط کے سبب سے یہ علم رفتہ رفتہ محو ہوتا گیا اور جن مذاہب کو ہم دنیا کے قدیم ترین مذاہب تصور کرتے ہیں وہ اس علم کا ایک مسخ شدہ عکس ہیں۔ ان دو انتہائی قیاسات کے درمیان ایک معتدل اور صحیح راستے یہ ہو سکتی ہے کہ جہاں تک ہماری موجودہ معلومات کا تعلق

ہے۔ ہر زمانہ اور ہر ملک میں بعض ایسے عقائد اور رسومات کا پتہ چلتا ہے جو تقریباً تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ اور جن کی اصل کو دریافت کرنا فی الحال ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے کچھ عقائد و رسومات ایسے ہیں جن کا تعلق انسانوں کی معیشت اور معاشرت سے ہے اور جن کی بابت گمان غالب یہی ہو سکتا ہے کہ وہ کسی معاشی یا معاشرتی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے وجود میں آئے ہونگے لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جن کی مادی توجیہات قرین عقل نہیں معلوم ہوتیں،

جدید نفسیاتی تحقیق سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ آدمیوں کے افعال کلینہ مادی محرکات کے عمل کا نتیجہ

افعال انسانی کے محرکات

نہیں ہوتے۔ بلکہ اور حیوانات کے مانند انسان بھی بعض ایسے محرکات کا تابع ہے جن کی غرض و غایت سے وہ خود پورے طور پر آشنا نہیں۔ انسانی جو اس اور محسوسات دوسرے حیوانات کی بہ نسبت زیادہ نیز اور لطیف واقع ہوئے ہیں یہ کیونکر ممکن ہے کہ جب اُس کی آنکھ کائنات کے گونا گوں مناظر پر کھلی تو اس کو سوائے پیٹ بھرنے اور تن ڈھانکنے کی فکر کے اور کوئی خیال پیدا نہ ہو۔ مرغزاروں اور چراگا ہوں کی کثرت و رفعت۔ پہاڑوں کی رفعت و عظمت۔ دریاؤں اور سمندروں کی سطوت و رفتار۔ اجرام فلکی کے روزانہ رقص۔ ایسے نظارے نہ تھے جو اُس کے قلب کو تاثرات سے خالی رکھتے۔ زندگی اور موت کے پُر اسرار و قوعات ایسے حقیر واقعات نہ تھے کہ اُس کو کبھی ان پر غور کرنے کا موقع نہ ملتا ہوگا۔ اس کی فطری راز جوئی ان تجربات سے ضرور براہِ نگہ ہوئی ہوگی۔ اور ان کی حقیقت کو معلوم کرنے کا شوق اُسے ضرور پیدا ہوا ہوگا۔ اور چیزوں کو جاننے و پہچاننے صرف موت کے طبعی واقعہ پر غور کیجئے۔ موت اور زینت سے بڑھ کر دُنیا میں کوئی چیز عام نہیں۔ ایک شخص اس لمحہ میں چلتا پھرتا کھانا پینا ہنستا بولتا دکھائی دیتا ہے۔ دوسرے لمحہ میں بے حس و حرکت نظر آتا ہے۔ ممکن ہے کہ جب اول مرتبہ انسان کو کسی مردہ جسم سے سابقہ پڑا ہو تو اس کا پہلا خیال یہ ہو کہ اس کا جو عارضی ہے کیونکہ موت کسی حد تک نیند سے مشابہ ہے۔ لیکن اس خیال کو بہت جلد ان تغیرات نے دبا کر دیا ہوگا جو مردہ اجساد میں پیدا ہو جاتے ہیں اور اُس کو کم و بیش احساس اس بات کا پیدا ہو گیا ہوگا کہ اب اس جسم کے لئے اپنے سابقہ افعال کی جانب رجوع کرنا ممکن نہیں اور یہ وہ نیند ہے جس سے کوئی بیدار نہیں ہوتا۔ اب اس سے آگے کیا قیاس کیا جائے؟ کیا یہ سمجھا جائے کہ یہ انسان جو ابھی موجود تھا بالکل معدوم ہو گیا۔ اُس کی یاد اب تک دل میں محفوظ ہے۔ اُس کی صورت آنکھوں میں پھر رہی ہے۔ حالت خواب میں اُس سے ملاقات بھی ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ کوئی عزیز یا محترم

شخص تھا تو اس کے افعال و اقوال کا اثر بھی اب تک باقی ہے ، کسی غیر منہدم انسان کے دل میں اس قسم کے سوالات اور خیالات کا پیدا ہونا چنداں بعید از قیاس نہیں اور اُن کے نتیجہ کے طور پر اس عقیدہ کا ظہور کرنے کے بعد بھی آدمی کی کوئی چیز باقی رہ جاتی ہے سراسر قرین عقل معلوم ہوتا ہے ۔ غرض کہ انسان کی حیوانی ضروریات کے علاوہ اُس کے تجربہ اور مشاہدہ میں بیسیوں ایسے عناصر موجود تھے جن سے وہ اپنے عقائد کو اخذ کر سکتا تھا ۔ حیوانات میں صرف انسان ہی ایسا جانور ہے جو ہمارے علم و یقین کے مطابق غور و فکر پیش بینی اور عاقبت اندیشی کی اہلیت رکھتا ہے ۔ اور جانداروں کی طرح وہ بھی موت سے ڈرتا ہے لیکن اُن کی طرح وہ اپنے انجام سے غافل و بیخبر نہیں رہ سکتا ۔ اس کو قدم قدم پر اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اپنی زندگی کے مفہوم کو معلوم کرنے کی کوشش کرے اور اپنی روش کو کائنات کی رفتار کے مطابق بنائے ۔ پھر یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ جو قانون فطرت اس کی ادنیٰ ضروریات کی کفالت کرتا ہے ۔ اس کو ان اعلیٰ مسالک میں راہنمائی و ہدایت سے محروم اور سرگرداں و حیران چھوڑ دے گا ،

کیوں نہ مان لیا جائے کہ جس طرح انسان کو اپنے اپنے گرد و پیش کے حالات معلوم کرنے کے لئے حواس اور عقل دی گئی اسی طرح اس کوئی ایسی حس بھی عطا ہوئی جس کی مدد سے وہ کائنات کی حقیقت کو بقدر ضرورت سمجھ سکے ۔ لیکن جس طرح عقل و حواس کے باوجود انسان کو اپنے ماحول کو سمجھنے اور اس پر تصرف حاصل کرنے کی سعی میں ہزار ہا سال گزر گئے اور ہنوز روزِ اوّل است کا مضمون ہے ۔ اُسی طرح اس حسِ باطنی کے باوجود بھی حقیقت کا علم ایک تدریجی مکاشفہ ہے جس کو کمال تک پہنچانے کے لئے نسل انسانی کے بہترین افراد کئی ہزار سال سے کوشش کرتے چلے آئے ہیں ۔ ان کی کوشش کا حاصل عقائد اور رسومات کا وہ ارتقا اور ارتقاء ہے جس کی انسانی تاریخ شہادت دیتی ہے ،

مذہب کی بنیاد | مذہب کے ماخذ و اصل کی تلاش سے فی الحال قطع نظر کرتے ہوئے ہم ان عقائد پر دوبارہ تبصرہ کرنا چاہتے ہیں جنکو عوام مذہب کی بنیاد تسلیم کیا

جاتا ہے ۔ ان عقائد میں سب سے مقدم اور سب سے اہم یہ عقیدہ ہے کہ تمام کائنات کا کوئی خالق ہے جو انسانوں کی عبادت کا مستحق ہے ۔ یہ امر مسلمہ ہے کہ انسان کا فطری میلان اس خالق کو ذات واحد تصور کرنے کی جانب تھا ۔ لیکن اکثر قدیم مذاہب میں اس ابتداء

توحید کے پہلو پہ پہلو دیوتا اور دیوتیوں کا لامتناہی سلسلہ پایا جاتا ہے۔ جو غالباً معبود اول کی مختلف صفات کے تجزیہ سے وجود میں آیا ہے۔ دوسرا اہم عقیدہ حیات بعد المات کا ہے یعنی یہ خیال کہ جاندار اشیاء خصوصاً انسان مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہو سکتے ہیں خواہ اس دنیا میں یا کسی اور دنیا میں۔ رُوح کی ہستی کا عقیدہ اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ اگرچہ جو لوگ حشر اجساد کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے ہیں وہ لامحالہ بقا کو رُوح کی صفت تصور کرتے ہیں۔ مسئلہ رجعت و تناسخ جس نے مذہب کی تاریخ میں خاص شہرت حاصل کر لی ہے ان دونوں عقائد کے مجموعہ کا نتیجہ ہے۔ یعنی یہ اگر مان لیا جائے کہ موت سے مراد کُلّی فنا نہیں اور ذی جاتا کا کوئی جزو (یعنی رُوح) موت کے بعد باقی رہ جاتا ہے تو یہ بھی تسلیم کرنا ممکن ہے کہ ایک رُوح دنیا میں بار بار آ سکے۔ اگر وہ اپنے سابقہ جسم کو ساتھ لے کر آئے تو اس کے فعل کو رجعت سے موسوم کیا جاسکتا ہے لیکن اگر وہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی رہے تو اسے تناسخ کہتے ہیں۔ مصر قدیم میں بھی متناسخہ عقائد رائج تھے اُن کا خیال تھا کہ موت کے بعد رُوح اوتار کرس کے سامنے اپنے اعمال کی جزا و سزا کے لئے حاضر ہوتی ہے۔ اگر وہ اس آزمائش میں کامیاب ہو جائے تو جنت میں چلی جاتی ہے ورنہ سزا کے طور پر دنیا میں پھر بھیج دی جاتی ہے اور مختلف حیوانات و نباتات کے قالب میں اپنے کئے کی سزا بھگتی رہتی ہے۔

تناسخ کے عقیدہ کو ہندوستان میں سب جگہ سے زیادہ فروغ ہوا۔ اور یہیں اوتاروں کا عقیدہ بھی جاگزیں ہوا۔ جو تناسخ سے کسی حد تک مشابہ ہے۔ اگر ایک انسان کی رُوح کسی کتے یا بلی میں منتقل ہو سکتی ہے۔ تو یہ بھی ممکن ہے کہ کسی دیوتا یا معبود کی رُوح ایک انسان کے قالب میں جلوہ افروز ہو جائے۔ ایسے انسانوں کو ہندو اوتار کہتے ہیں اور اُن کو صفات الہی کا منظر سمجھتے ہیں۔ مسیحی عقیدہ بھی اس سے مماثل ہے لیکن عیسائی صرف حضرت مسیحؑ کو خدا کا اوتار مانتے ہیں۔ اور ہندو بہت سے انسانوں کو یہ مرتبہ دیتے ہیں۔

قرآن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پرانا خیال تو یہ تھا کہ بعض عالی مرتبت اشخاص مرنے کے بعد الوہیت کا درجہ حاصل کر لیتے تھے یعنی انسان سے دیوتا بن جاتے تھے لیکن بعد میں بعض بادشاہوں نے اس قسم کے دعاوی اپنی زندگی میں کرنے شروع کر دیے اور رفتہ رفتہ یہ خیال پیدا ہو گیا کہ دیوتا رُوحیں بعض انسانوں کے قالب کو اپنا عارضی مسکن بنا لیتی ہیں تاکہ اُن سے وہ کام لئے جاسکیں جو معمولی انسانوں کی دسترس سے خارج ہیں۔

زمانہ قدیم میں مجبور کی ہستی کا استمرار

مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جہاں تک پتہ چلتا ہے قدیم زمانہ سے متمدن انسان ایک یا ایک سے زیادہ مجبوروں کی ہستی کا اقرار اور معاد کا کچھ نہ کچھ تصور کرتا چلا آیا ہے اور اس لئے ہم ان دونوں عقائد کو مذہب کے عناصر ترکیبی خیال کرنے میں حق بجانب

ہوں گے۔ لیکن انسانوں کی انفرادی زندگی سے قدیم مذاہب کو بہت کم تعلق تھا۔ ان کا مقصد اجتماعی زندگی کی فلاح و بہبود تھا اور اس لئے معیشت و معاشرت کے متعلق جو کچھ مفید معلومات اُس زمانہ میں دستیاب ہوتی تھیں وہ مذہب میں داخل کر لی جاتی تھیں اس طرح خطانِ صحت کے بعض اصول۔ علم نجوم و طبوعات کے مبادیات۔ بعض فنون خصوصاً فنِ زراعت کے لوازمات جزوِ مذہب تصور کئے جاتے تھے۔ آغاز تمدن علم اور عقیدہ کے اُس امتیاز سے نا آشنا تھا جو بعد میں رفتہ رفتہ نمایاں ہوتا گیا اور جس پر آج کل بہت زور دیا جاتا ہے۔ رسومات کے بارے میں بھی وہی الجھاؤ دکھائی دیتا ہے۔ جو عقائد کے معاملہ میں نظر آتا ہے۔ اکثر مذہبی رسومات براہِ راست معیشت سے وابستہ تھیں اور ان کا مفاد اجتماعی زندگی کے لئے مخصوص تھا۔ مثلاً اناج کے بونے اور کاٹنے اور فصلوں کی نگہداشت کے لئے خاص رسومات کی ادائیگی ضروری سمجھی جاتی تھی۔ بادشاہوں کا تقرر اور تاجپوشی جیسا کہ ابھی ذکر ہو چکا ہے بہت سی پیچیدہ رسومات کے ساتھ عمل میں آتی تھی۔ بیابانوں اور مردوں کی تدفین کے لئے بھی مخصوص مذہبی مراسم رائج تھے۔ ان موخر الذکر مراسم کو بیاہ کرنے والے مرد و عورت یا مرنے والے شخص کی ذات سے چنداں علاقہ نہ تھا بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ وہ بیاہ تمام قبیلہ یا قوم کے لئے موجب افزائش و برکت ہو یا اُس مردے کی روح اپنے قبیلہ اور قوم کی کسی شکل میں اعانت کرے یا کم از کم قبیلہ اور قوم اُس کے شر سے محفوظ رہیں،

وہ مذہبی رسومات بھی جو دیوتاؤں کی پرستش کا جزو تھیں اسی قسم کے اغراض کے حصول کے لئے ادا کی جاتی تھیں۔ یعنی ان کا مدعا زیادہ تر یہ تھا کہ کسی..... دیوتا کی خوشنودی قوم یا قبیلہ کے لئے حاصل کی جائے یا اگر وہ اُس قوم سے ناراض ہو گیا ہے۔ تو اس کی ناخوشی کو غجز و انکسار سے رفع کیا جائے۔ یہ خیال کہ پرستار کی اپنی اخلاقی حالت پر اُس کی پرستش کا کوئی اچھا اثر ہوگا اگر بالکل مفقود نہیں تو بہت نمایاں بھی نہ تھا۔ دیوتاؤں کے علاوہ انسان کو کائنات کے تعمیری اور تخریبی قوتی کا بھی روزِ اوّل سے مقابلہ درپیش تھا۔ مذہبی رسومات میں بہت سی ایسی بھی تھیں جن کا مقصد یہ تھا کہ ان قوتوں پر کسی حد تک تصرف حاصل کیا جائے یا ان کو اپنا اثر

کار بنایا جائے۔ بیسویں صدی کی مذہب اقام برق و باد پرتا پوانے کے لئے اپنے تجربہ اور مشاہدہ پر انحصار کرتی ہیں۔ لیکن غیر متہن اور وحشی و اقام فطرت کی ان پر زور قوتوں کو جتنی منتر کے ذریعے سے اپنے بس میں لانا چاہتی تھیں اور اس حد فاصل سے بے خبر تھیں جو تمدن کی ترقی نے علم اور مذہب کے درمیان قائم کر دی ہے۔

مذہب قدیم | مذہب قدیم کے ان تمام کوائف پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقائد اور مراسم دونوں کے اعتبار سے وہ مذہب جدید اور ارفع ادیان کے مقابلہ میں زیادہ پیچیدہ اور وسیع تھے اور ایک معمولی انسان کی روحانی اور اخلاقی تربیت کے لئے ان مذہب میں بہت کم مواقع موجود تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانہ میں مذہب ایک خاص جماعت کی ملکیت تصور کیا جاتا تھا اور عوام کو اس سے صرف اسی قدر سروکار تھا کہ اس جماعت کی ہدایت کے مطابق بعض رسومات باقاعدہ طور پر اور بروقت ادا کر لیا کریں۔ ان رسومات کی اصلی غرض و غایت اور ان کی ادائیگی کے صحیح طریقوں سے عوام کو بے خبر رکھا جاتا تھا اور چند مراسم ایسے بھی تھے جو ان کی نگاہ سے بالکل مخفی رکھے جلتے تھے اور جن میں صرف اس خاص جماعت ہی کے لوگ شریک ہو سکتے تھے۔ اس جماعت کے افراد کا ہم آئندہ پروہتوں کے ہندی نام سے ذکر کریں گے کیونکہ جو مصطلحات مذہبی مقتدا کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے اس وقت موجود ہیں ان میں یہی اصطلاح اس وقت کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے سب سے زیادہ موزوں معلوم ہوتی ہے۔

قدیم مذہب کے پروہت | اگر ہم پروہتوں کے اس اقتدار کا اندازہ کرنا چاہیں جو ان کو زمانہ قدیم کے انسانی گروہ میں حاصل تھا تو عصر جدید میں برہمنوں سے بہتر اور کوئی نظیر نہیں مل سکتی۔ ان کے سوا اگر کوئی اور مذہبی جماعت اسی دبدبہ اور شوکت کی حامل نظر آتی ہے تو وہ رومن کیتھولک پادریوں کی جماعت ہے۔ لیکن زمانہ قدیم کے پروہت صرف مذہبی مقتدا کی حیثیت ہی نہیں رکھتے تھے ابھی بیان کیا جا چکا ہے کہ اس زمانہ میں مذہب ہر قسم کی معلومات کا ایک خلاصہ تھا اور بعض اعمال و عملیات جن کا مقصد کائنات کے فطری قویٰ پر تصرف حاصل کرنا تھا بطور مذہبی مراسم کے ادا کئے جاتے تھے۔ لہذا اگر کوئی شخص بیمار پڑتا تھا تو اس کا علاج پروہت کا کام تھا اگر مینہ نہیں برستا تھا تو پروہت کی جانب رجوع کیا جاتا تھا اگر کوئی سیاسی یا اقتصادی مسئلہ

پیش آجاتا تھا تو پروہت سے اُس کا حل طلب کیا جاتا تھا کیونکہ یہ سب باتیں مذہب میں شامل تھیں اور اُن کے متعلق جو کچھ غلط یا صحیح معلومات اس وقت میسر تھیں وہ پروہتوں کے قبضہ میں تھیں۔

پروہتوں کے علم و عمل کو دو بڑے شعبوں میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔ ایک شعبہ تو وہ ہے جس کا تعلق براہ راست دیوتاؤں کی پرستش اور معاویہ یعنی اعمال انسانی کی جزا و سزا کے ساتھ ہے۔ اس کو ہم صحیح معنوں میں مذہب کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ دوسرا شعبہ اس علم و عمل پر مشتمل تھا جس کا مقصد فطرت کی قوتوں کو تسخیر کرنا اور اُس کو انسانی مفاد کا تابع بنانا تھا اور اُس میں وہ نفسیاتی علم و عملیات بھی شامل ہیں جن کا مقصد یہ تھا کہ انسان میں بعض مافوق العادت قوتیں پیدا کی جائیں جن کے امکان کا عقیدہ ہر زمانے اور ہر ملک میں رہا ہے۔ اس دوسرے شعبہ کو اگر بجائے مذہب سحر و کمانت کہا جائے تو زیادہ موزوں ہوگا۔ دین کے پرانے ایان میں خاص مذہب اور سحر و کمانت باہم پوست پائے جاتے ہیں اور مذہبی ارتقا کا میلان ان دونوں کو تمیز کرنے کی جانب رہا ہے بعض لوگ اس معاملہ میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ سحر یا کمانت مذہب کی اصل ہے۔ حالانکہ اگر اُس کو کسی شے کی اصل تصور کیا جاسکتا ہے تو وہ وہی چیز ہے جس کو ہم اس زمانہ میں سائنس کہتے ہیں۔ سائنس کا بھی مقصد تسخیر فطرت ہے۔ لیکن اُس کا طریق کار بالکل مختلف ہے۔ اس اختلاف کا سبب تجربہ اور مشاہدہ کا صحیح استعمال ہے اور اس کو ایک سیدھی سی مثال سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ انسان نے جب لوہے کو دریافت کیا تو اس کو مشاہدہ سے اکثر قدرتی اشیاء سے زیادہ سخت اور قوی پایا۔ اس مشاہدہ کی بنا پر سحر نے لوہے کی چیزوں کے استعمال کو زور و قوت کے حصول کا ذریعہ خیال کیا۔ وحشی انسان اپنی طاقت کو بڑھانے کے لئے لوہے کی کوئی چیز اپنے پاس رکھتے تھے۔ اس نے اس خیال کو باطل ثابت کر دیا لیکن ساتھ ہی یہ کہا کہ فولاد کے مرکبات خون کی کیمیائی ترکیب پر ایک خاص اثر ڈالتے ہیں جس سے جسمانی طاقت میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر اور طبیب آج تک فولاد کو مقویات کے ذیل میں شمار کرتے ہیں۔ اب یا تو یہ مانا جائے کہ فولاد کا طبی استعمال پرانے سا حراۃ عقائد کا بقیہ ہے اور یا یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ پرانا عقیدہ دراصل ایک قسم کا نفس سائنس تھا جس کو ہم نے مزید علم و تجربہ کی مدد سے صحیح کر لیا ہے۔

دنیا میں جو وحشی اور غیر تمدن اقوام اس وقت موجود ہیں وہ اپنے عقائد اور رسومات کے لحاظ سے ان اقوام کی مثال خیال کی جاسکتی ہیں جن میں تمدن کا آغاز ہوا تھا اور جو کچھ مذاہب قدیمہ کے عناصر ترکیبی اور پروہتوں کے اقتدار کے متعلق ابھی مذکور ہو چکا ہے وہ کم و بیش کل

کی غیر متدن اقوام کے مذہبی کو الٹ پر بھی صادق آتا ہے۔ ان عناصر اور اس اقتدار کی کچھ جھلک
مذہب اقوام کے معتقدات میں بھی موجود ہے لیکن ان باتوں کی نوعیت اور مفہوم تہذیب اور علم کی
ترقی کے ساتھ بہت کچھ بدل گیا ہے۔ ان تغیرات کی تفصیل اور توجہ کی یہاں گنجائش نہیں کیونکہ
دینیات اور ان کے ارتقا کی تاریخ ایسا وسیع مضمون ہے کہ بجائے خود ایک کتاب کا محتاج ہے
اور اس کے تمام مباحث کو اس کتاب کے نفس مضمون سے بہت دور کا واسطہ ہے لیکن ایک
بات کو دوبارہ بالصرحت عرض کرنے کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ ارتقاء مذہب معتقدات
اور رسم و رواج کے اختلاط پر مبنی ہے اور ہر ایک مذہب میں اعتقاد کو شریعت سے تمیز
کیا جاسکتا ہے۔ نیز معتقدات کے بارہ میں بھی وہ معتقدات جو خدا پرستی اور حسن عمل کے
محکم ہوتے ہیں ان معتقدات سے تفریق کئے جاسکتے ہیں جو کائنات کے متعلق راز جوئی یا
فطرت کی قوتوں پر منحصر ہونے کی خواہش سے پیدا ہوئے تھے یہ

دنیا کی سب سے
قدیم خفیہ جماعت

آغاز تمدن میں جو اقتدار پروہتوں کو حاصل ہو گیا تھا اور جس
کا کچھ اثر اب بھی بعض مذاہب میں باقی ہے اس کا اقتضا یہ تھا
کہ یہ جماعت امور مذہبی کو ایک راز سر بستہ کی مانند عوام سے مخفی
رکھتی تھی۔ کیونکہ اس راز داری پر ان کے اقتدار کا قیام منحصر تھا
اس لئے یہ کہنا شاید درست ہو کہ دنیا کی سب سے قدیم خفیہ جماعت پروہتوں کی جماعت تھی۔
چونکہ مذاہب قدیم میں پروہتوں کو عموماً متاہل زندگی بسر کرنے کی ممانعت تھی اس لئے یہ پیشہ
اور پیشوں کی طرح موروثی نہ تھا۔ بلکہ پروہتوں کا یہ دستور تھا کہ عوام میں سے بعض نوعمر اور ہونما
آدھینوں کو منتخب کر لیتے تھے اور کچھ مدت تک تربیت اور آزمائش کے بعد ان کو اپنی جماعت کا رکن
بنالیتے تھے اور ان کو اپنے اسرار سے آگاہ کر دیتے تھے۔ یہ اسرار چنداں وقیع نہ تھے۔ زیادہ تر
ان کا تعلق پرستش اور قربانی کے صحیح طریقوں اور رسومات کی باقاعدہ ادائیگی کے ساتھ تھا لیکن
چونکہ اس زمانہ میں تعلیم و تعلم کا موقع اور فرصت صرف پروہتوں ہی کو نصیب تھی ان اسرار
میں مختلف علوم کے مبادیات بھی شامل تھے جن سے اور لوگوں کو کوئی بہرہ نہ تھا۔ دین نہ
مذہب کے محافظ اور علم و حکمت کے مدعی ہونے کی حیثیت سے پروہتوں کو سیاست ملکی میں
بھی بہت کچھ دخل تھا اور چونکہ وہ ایک متحد اور ذی اثر گروہ تھا بادشاہوں کو بھی امور سلطنت
میں ان کی رائے اور مشورہ پر چلنا پڑتا تھا۔ اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ

پروہنتوں کی جماعت مذہبی اور سیاسی دونوں قسم کی خفیہ جماعتوں کی پیشرو تھی۔ اس مقتدر جماعت میں جب کسی شخص کو داخل کیا جاتا تھا تو بعض خاص مراسم عمل میں لائے جاتے تھے جن کا اصلی مقصد صرف یہ تھا کہ پروہنت بننے کی اہمیت کو واضح کیا جائے۔ ان مراسم کو ہم ان رسومات کا مرادف خیال کر سکتے ہیں جو بعد میں آنے والی خفیہ جماعتیں کسی نئے رکن کے داخلہ کے وقت عمل میں لاتی رہی ہیں اگرچہ اسرار دین سے عوام کو کوئی واسطہ نہ تھا لیکن بہر حال وہ مذہب کے دائرہ سے خارج نہ تھے جس حد تک ان کو اپنی روزمرہ کی زندگی میں امور مذہبی کے انصرام کی ضرورت تھی اس حد تک پروہنت ان کی مذہبی تلقین و تعلیم کے ذمہ دار تھے۔ علاوہ بریں مذہب کو ایسی چیز نہ سمجھا جاتا تھا جو انسانوں کو فطری طور پر ودیعت کی گئی ہے بلکہ عموماً یہ دستور تھا کہ ہر شخص ایک خاص عمر کو پہنچ کر باطنی طریقہ پر مروجہ مذہب میں داخل کر لیا جاتا تھا اور اس کے داخلے کے وقت بھی بعض رسموں کی انجام دہی فرض خیال کی جاتی تھی۔ خود پروہنتوں کی جماعت میں بھی مختلف درجے تھے اور جب کوئی پروہنت ایک درجے سے دوسرے درجے میں ترقی پاتا تھا تو وہ مراسم ادا کئے جلتے تھے جو ان مواقع کے لئے مقرر تھے۔ مذہبی تربیت کو مختلف مدارج میں تقسیم کرنے کا خیال ہمارے لئے کوئی انوکھی چیز نہیں آج بھی ہر قسم کی تعلیم درجہ بدرجہ دی جاتی ہے۔ انوکھی چیز وہ اخلاقیہ جو مذہب کی معمولی باتوں کے متعلق برتا جاتا تھا یا وہ عجیب و غریب رسومات ہیں ان معمولی باتوں کے لوازمات کے طور پر ادا کی جاتی تھیں۔ علاوہ بریں اس طریق عمل نے مذہب میں ظاہر و باطن کی وہ تمیز و تفریق پیدا کر دی جو بہت سے مذہبی مناسبات کا سبب رہی ہے۔ اس تفریق کی سب سے قدیم شکل تو صرف یہ تھی کہ مذہب کے لوازم سے مراد وہ رسومات تھیں جن میں سب قسم کے لوگ حصہ لے سکتے تھے اور اس کے باطن سے مراد وہ رسومات تھیں جو صرف پروہنتوں کے لئے مخصوص تھیں لیکن چونکہ ہر رسم کا کوئی مفہوم ہوتا ہے اس لئے ظاہر و باطن کے یہ معنی بھی بہت جلد پیدا ہو گئے کہ ظاہر سے مراد کسی رسم کی ادائیگی کا طریقہ ہے اور باطن سے مراد اس کا مفہوم اور مقصد ہے جو صرف پروہنتوں کو معلوم ہو سکتا تھا۔ اگر اس ظاہر و باطن کی تمیز کے پہلو پہ پہلو ہم اس اخفا کو مد نظر رکھیں جو پروہنت اپنی کارروائیوں کے متعلق برتتے تھے اور ان مدارج تعلیم اور رسومات کو ان دونوں کے ساتھ شامل کر لیں جو اس اخفا کے نتائج تھے تو ہم کو وہ سب لوازمات مل جاتے ہیں جن سے خفیہ جماعتوں کی ترتیب عمل میں آتی رہی ہے۔ ہر ایک خفیہ جماعت اس بات کا دعویٰ کرتی ہے کہ اس کے قبضہ میں کوئی ایسے اسرار اور رموز ہیں جو عوام کو تعلیم نہیں کئے جاسکتے۔ ہر ایک خفیہ جماعت ان اسرار اور رموز کے طالب کو خاص آزمائش اور

تفتیش کے بعد اپنے رموز میں داخل کرتی ہے۔ اُس کا داخلہ ایک قسم کی بیعت ہوتی ہے کیونکہ وہ اُس جماعت کے سرکردگان کی اطاعت اور رازداری کے عہد و پیمان سے مشروط ہوتا ہے۔ جماعت میں شریک ہونے کے بعد کوئی طالب یہ توقع نہیں کر سکتا کہ جماعت کے سب راز اُس پر افشا کر دئے جائیں گے بلکہ رفتہ رفتہ اس کو ان رموز سے آگاہی حاصل ہوتی رہے گی۔ اس تدریجی آگاہی کے اصول کی بنا پر ایک خفیہ جماعت کے اراکین میں ادنیٰ اور اعلیٰ کی تمیز کی جاتی ہے اور حفظ مراتب کا بہت پاس کیا جاتا ہے۔ یہ سب کیفیات پر وہنتوں کی جماعت میں موجود نہیں اور یہی امر اس خیال کا موجد ہے کہ دنیا کی سب سے پرانی خفیہ انجمنیں پر وہنتوں کی جماعتیں تھیں جو عوام کی نگاہ میں اپنی امتیازی حیثیت کو قائم رکھنے کے لئے ستر و اخفا کو استعمال کرتی تھیں۔

پر وہنتوں کی مثال کا عوام پر بھی کچھ اثر ہونا لازمی تھا اور یوں بھی رازداری اور اخفا انسانی فطرت کے اجزاء ہیں۔ جس طرح پر وہنت مذہبی معاملات کو مخفی رکھتے تھے تاکہ ان کی اجار داری میں فرق نہ آئے۔ اُسی طرح اور حرفوں اور پیشوں کے عالمیں نے بھی اپنی مخفی جماعتیں قائم کر لیں جن میں یا تو وہ اپنے قریبی عزیزوں کو داخل کرتے تھے اور یا ان لوگوں کو جو طویل آزمائش کے بعد اطاعت شعار شاگرد اور ہونا راہل فن ہونے کا ثبوت دے چکے ہوں۔

سحر و کمانت سے بھی عوام کو دلچسپی ہونی لازمی تھی کیونکہ اپنے بنی نوع اور اپنے ماحول پر تصرف اور تسلط حاصل کرنے کا طبعی ذوق کم و بیش ہر انسان میں موجود ہے۔ علم کیمیا۔ طبوعات کے بعض اصول اور علم النفس کے بعض حقائق اُس قدیم زمانہ میں بھی انسانوں کو معلوم ہو چکے تھے اور مادی تمدن کے استحکام اور مادی ضروریات سے فراغت نے اس کا موقعہ بہم پہنچا دیا تھا کہ وہ ان علوم کی ترقی کی جانب توجہ کر سکیں۔ مصر۔ آشور۔ بابل۔ ہند اور ایران کی پرانی تہذیب کو مطالعہ کرنے سے ایسی جماعتوں کا سراغ ملتا ہے جن کا مقصد اصلی علمی تجسس اور تحقیق تھا لیکن اس وقت کے عام کو اُمت و اثرات کی بدولت یہ جماعتیں اپنے مقاصد کو مخفی رکھتی تھیں اور عوام کی نگاہ میں وہ کسی مذہبی یا سحرانہ رنگ میں جلوہ گر ہوتی تھیں۔ جو شخص اپنے معاصرین سے علم و عمل میں سبقت رکھتا تھا وہ بہت جلد غیر معمولی شہرت اور اثر پیدا کر لیتا تھا اور عوام اس سے ہر قسم کے معجزات و خوارق منسوب کر دیتے تھے۔ اس شہرت و اثر کو قائم رکھنے کے لئے وہ شخص مجبور تھا کہ اپنے واقعی علم کو شعبہ باری سے مخلوط کر دے۔ اور اگر وہ خود اس قسم کی اخلاقی کمزوری سے بالاتر بھی ہو تو بھی عوام اس کو زبانی ساحر و کاہن کا درجہ عطا کر دیتے تھے۔ پیشتر بیان ہو چکا ہے کہ اوائل ایام تمدن میں مذہب اور سحر

میں تمیز کرنا دشوار ہے اور مذہب کے پروہت ہی سحر و کھانت کے دعویدار بھی تھے۔ لیکن تمدن کی ترقی کے ساتھ ان دونوں چیزوں میں کچھ تفرقہ نظر آتا ہے اور اس تفرقہ کی بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ عوام کی راز جوئی کو بالکل مفید و محدود کر دینا ناممکن تھا اور پروہتوں کی جماعت کے باہر بھی ایسے اشخاص اور جماعتیں پیدا ہو گئیں جو ان ممنوع علوم کا ذوق رکھتی تھیں۔ آثار قدیمہ کے جو انکشافات زمانہ حال میں ہوئے ہیں ان کے ضمن میں ایسے غاروں اور زیر زمین تعمیرات کا پتہ چلا ہے جن کی دیواریں قدیم انسانوں کی مصوری اور سنگ تراشی کے نمونوں سے مزین ہیں۔ ان تعمیرات اور غاروں کے متعلق جو قیاس آرائیاں کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ان کے اندر بعض مخفی رسومات اور عملیات سحر انجام دئے جاتے تھے۔ کیونکہ ان کے پیچ در پیچ راستوں اور عام ہیئت پر نظر رکھتے ہوئے یہ سمجھنا مشکل ہے کہ محض صناعی اور کمال فن کے اظہار کے لئے ایسے پوشیدہ مقامات کو کیوں انتخاب کیا گیا۔ اگر اس قیاس کو درست مان لیا جائے تو شاید یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خفیہ جماعتیں آغاز تمدن سے قبل بھی دنیا میں موجود تھیں۔ اگرچہ یہ کتنا دشوار ہے کہ اس وقت ان کا کیا مفاد و مقصد تھا۔ بہر حال اس حقیقت سے تو انکار نہیں ہو سکتا کہ جو غیر متہدن اور وحشی اقوام اس وقت دنیا میں موجود ہیں ان میں اس قسم کی جماعتیں بکثرت موجود ہیں۔ یورپ کے قرب و تعلق کی وجہ سے افریقہ کی وحشی اقوام کے رسم و رواج کا مطالعہ دوسرے ممالک کی وحشی اقوام کے رسم و رواج کے مقابلہ میں زیادہ تفصیل اور احتیاط سے کیا گیا ہے اور معلومات کا جو ذخیرہ اس وقت تک فراہم ہو چکا ہے اس سے افریقہ کی مخفی انجمنوں کے عام کوائف کا اندازہ کرنا دشوار نہیں۔ ان کی وسعت و کثرت کا یہ حال ہے کہ صرف مغربی افریقہ میں اس قسم کی جماعتوں کی تعداد کا تخمینہ ایک سو پچاس تک ہو چکا ہے۔ مقاصد کے اعتبار سے ان جماعتوں کو تین اقسام میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔ سب سے زیادہ با اثر گروہ ان جماعتوں کا ہے جو مذہبی مفاد اور تزکیہ نفس کا دعویٰ کرتی ہیں۔ دوسرے درجہ پر وہ جماعتیں ہیں جو بعض قبائل کی عام فلاح و بہبود کو اپنا نصب العین رکھتی ہیں۔ اور تیسرا گروہ ان جماعتوں کا ہے جو مجرمانہ اور انقلابی اغراض کے لئے وجود میں آئی ہیں۔ ان تینوں میں سب سے اول کی جماعتیں قدیم معلوم ہوتی ہیں اگرچہ جدید اثرات نے ان کے نظام و عمل میں بہت سے تغیرات پیدا کر دیے ہیں۔

یہ انجمنیں مذہبی حیثیت رکھتی ہیں اور ان کے سرکردہ افراد ایک نوع کے

خفیہ انجمنوں میں ممبر بننے کے شرائط و رسوم

پردہ بہت ہیں لیکن ان میں مسلم اور غیر مسلم قبائل کے افراد مساوی طور پر شریک کر لئے جاتے ہیں۔ ان انجمنوں کے مخصوص مکانات ہوتے ہیں جن میں ان کے جلسے منعقد کئے جاتے ہیں۔ انجمن کا نظم و نسق ایک انتظامیہ کونسل کی تحویل میں ہوتا ہے جو انجمن کے عہدہ داران اور اعلیٰ مدارج کے اراکین پر مشتمل ہوتی ہے۔ اکثر انجمنیں اپنی رکنیت کو طبقہ ذکور تک محدود رکھتی ہیں۔ اور اراکین امیدواروں سے لے کر مشیروں و منتظمین تک مختلف مدارج میں منقسم ہوتے ہیں۔ ادنیٰ درجوں کے اراکین اعلیٰ درجوں کے اراکین کا بہت ادب و احترام کرتے ہیں اور مقررہ فیس کی ادائیگی انجمنوں کی رکنیت کی ضروری شرط ہے۔ عہدہ داروں کے لئے مخصوص لباس ہوتے ہیں۔ اور خاص مواقع پر وہ اپنے منہ کو مصنوعی چہروں اور نقابوں سے مسخ کر لیتے ہیں۔ نئے اراکین کا داخلہ یا بیعت نہایت پیچیدہ مراسم کے ساتھ عمل میں آتی ہے۔ آبادی سے کچھ فاصلے پر جنگل میں ایک عارضی گاؤں تعمیر کیا جاتا ہے جس کو راز جو نگاہوں سے مستور رکھنے کے لئے لہنی لہنی گھاس کی ایک لوار سے محصور کر دیا جاتا ہے۔ اس گاؤں کا عموماً ایک ہی دروازہ ہوتا ہے اور اس دروازہ تک پہنچنے کے لئے صرف ایک ہی راستہ بنایا جاتا ہے۔ جس پر ہر کس و نا کس گامزن نہیں ہو سکتا۔ گاؤں کے اندر چھوٹی چھوٹی گٹھیاں ہوتی ہیں جن میں انجمن کے عہدہ دار اور امیدوار چند روز مقیم ہو سکتے ہیں۔ جب یہ گاؤں مکمل ہو جاتا ہے تو ایک روز انجمن کا نقیب بستی میں نمودار ہوتا ہے اور ان نو جوانوں کو گھبر لیتا ہے جو داخلہ کے امیدوار ہوتے ہیں۔ اس موقع پر عام دستور یہ ہے کہ امیدوار نقیب سے چھپنے کا بہانہ کرتے ہیں۔ لیکن وہ ان کو ان کی جائے پناہ سے تلاش کر کے گرفتار کر لیتا ہے اور ان کی گردن میں ایک رسی ڈال کر جس کا ایک سراسر اس کے عہد سے بندھا ہوا ہوتا ہے۔ اس عارضی گاؤں تک ان کو کشاں کشاں لے جاتا ہے

گاؤں کے دروازہ پر پہنچ کر سب امیدوار مردہ بن کر زمین پر لیٹ جاتے ہیں اور ان کی اس نرماشئی موت کو واقعیت کا رنگ دینے کے لئے ماتم و فریاد کا شور بلند کیا جاتا ہے جس کی آواز بستی تک سنائی دیتی ہے۔ بستی کے مردہ زن اس آواز کو سن کر سرا سیمہ اور مضطرب بن جاتے ہیں اور اپنے لواحقین کی سلامتی کے متعلق بناؤٹی خوف و ہراس ظاہر کرتے ہیں۔ بعض جگہ یہ بھی دستور ہے کہ امیدواروں کو منشی اشیاء دے کر مدد پیش کر دیا جاتا ہے۔ کچھ وقفہ کے بعد انجمن کے عہدہ دار آتے ہیں اور امیدواروں کو اٹھا کر احاطہ کے اندر لے جاتے ہیں۔ چونکہ ان کو مردہ لاشیں تصور کیا جاتا ہے ان کو اٹھاتے وقت پیروں کو آگے کی طرف کر دیا جاتا ہے۔

اندر پہنچ کر اُن کی تدفین کی رسومات ادا کی جاتی ہیں۔ اور اس کے بعد یہ سمجھا جاتا ہے کہ اُن کے جسم فنا ہو گئے صرف ارواح باقی ہیں۔ جب امیدوار ہوش میں آتے ہیں تو وہ خود کو ایک ایسے مقام میں پاتے ہیں جو اُن کو کسی اور دنیا کا ایک خطہ معلوم ہوتا ہے۔ اُن کا مسکن ایک تنگ تاریک کٹیا ہوتی ہے۔ تاریکی کی وجہ سے وہ اپنے گرد و پیش کی اشیاء کو دیکھ نہیں سکتے اور رات دن اور صبح و شام کے تغیرات کا کوئی اندازہ باقی نہیں رہتا۔ اُن کے کان اجنبی آوازیں اور عجیب و غریب شور و غوغا سنتے ہیں جن کے معنی سمجھنے سے اُن کی عقل قاصر ہوتی ہے۔ اُن کے حواس منشیات سے خبط ہو جاتے ہیں۔ اور اُن کے دل و دماغ پر خوف و ہراس طاری ہو جاتا ہے۔ انجن کے اراکین بھٹ پریت کا بھیس بدل کر اُن کو طرح طرح سے دق کرتے ہیں۔ غرض کہ اُن کو اس بات کا پورا یقین دلانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ وہ مر چکے ہیں اور اُن کی ارواح کو اُن تلخ خبر بات کا مقابلہ کرنا ہے جو مرنے کے بعد پیش آتے ہیں۔ جب اُن کو چند روز تک خوب حیران کر لیا جاتا ہے تو اُن کے حشر کا دن آتا ہے۔ اُن کو چٹائیوں اور درختوں کے پتوں میں لپیٹ کر اس مقام پر لے جاتے ہیں جہاں انجن اپنا جلسہ منعقد کرتی ہے۔ ابھی اُن کی آزمائش کا خاتمہ نہیں ہوا۔ اُن کی کھوپڑی باندھ دی جاتی ہے اور اس طرح ان کو ایک ندی اور ایک سُرنگ کو عبور کرنا پڑتا ہے۔ اس کے بعد اُن کی آنکھیں کھول دی جاتی ہیں۔ اُن کو غسل دیا جاتا ہے۔ سر میں تیل ڈالا جاتا ہے اور نیا لباس پہنایا جاتا ہے۔ وہ لباس جو وہ اپنے گھر سے پہن کر آئے تھے۔ اُن کی آنکھوں کے سامنے جلادیا جاتا ہے۔ امیدواروں سے انجن کی اطاعت اور رازداری کا حلف و اقرار لیا جاتا ہے اور حسبِ مروتہ خوشی کا اظہار کیا جاتا ہے۔ داخلہ کے بعد امیدواروں کو چند روز تک اس عارضی گاہوں میں قیام کرنا پڑتا ہے۔ اس عرصہ میں اُن کو انجن کی مخفی زبان اور علامات و اشارات سے آگاہ کر دیا جاتا ہے۔ اور ضروری مذہبی و اخلاقی تعلیم بھی دی جاتی ہے۔ اسی زمانہ میں اُن کی رسم ختنہ بھی کر دی جاتی ہے۔ یہ رسم افریقہ میں تقریباً پانچ ہزار سال سے رائج ہے اور اکثر مخفی انجنیں اس کو سنئے اراکین کے داخلہ کی ضروری شرط تصور کرتی ہیں۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ اس رسم کا آغاز کس خیال کی بنا پر ہوا۔ ممکن ہے کہ اس کا مقصد صرف صفائی اور حفظانِ صحت ہو۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ قربانی اور ایذا کے نفس کے خیالات جو شروع سے مذہب میں شامل رہے ہیں اس رسم کے قیام کا اصلی سبب ہوں۔

وحشی اقوام کی مخفی انجنوں کے دستور العمل کی جو تفصیل بیان ہوئی ہے اس سے ظاہر

ہے کہ ان انجمنوں کا سب سے اہم مقصد نوجوان شخص کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم و تربیت ہے اور جو عجیب و غریب رسومات داخلہ کے وقت ادا کی جاتی ہیں اُن کی غرض و غایت اس تعلیم و تربیت کی اہمیت کو ذہن نشین کرنا ہے۔ وہ نوجوان شخص جس کو ان تکلیف دہ رسومات سے سابقہ ہو چکا ہے غالباً اُن اصولوں کو عمر بھر یاد رکھے گا جو اُس کو بعد میں تلقین کئے گئے تھے۔ علاوہ یہی انجمن کی رکنیت جو اس وقت سے حاصل ہوتی ہے اُس کی نگاہ میں ہمیشہ ایک واقعہ بنے رہے گی۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان انجمنوں کے قبضہ میں آگے کوئی اسرار نہیں تو وہ بھی رسومات ہیں یا وہ مخفی زبان اور اشارات جو وہ اپنے اراکین کو تعلیم دیتے ہیں۔ ان چیزوں کے علاوہ اور کوئی چیز ایسی نہیں معلوم ہوتی جس کے لئے اس قدر راز داری ملحوظ رکھی جائے۔

قدیم مذاہب میں قربانی کی رسم | جن رسومات سے قدیم مذاہب کی تاریخ میں ہمیں روشناس ہونا پڑتا ہے اُن میں ایک رسم قربانی ہے جس کا اثر جدید مذاہب میں بھی باقی ہے۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ رسم ابتدائیں اُن عملیات میں سے ایک تھی جن کا مقصد غلہ کی روئیدگی کو ترقی دینا تھا۔ زمین کی قوت تخلیقی کو تقویت دینے کے لئے کسی جاندار چیز خصوصاً انسان کا گوشت اور خون سب سے موثر خیال کئے جاتے تھے اور اس طرح انسان کی قربانی کا دستور پیدا ہو گیا۔ اس جذبہ قربانی کو ایک عمل سمجھ کر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن بعد میں دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے بھی قربانی کی ضرورت سمجھی گئی اور یہ رسم داخل مذاہب ہو گئی۔ خوش عقیدہ لوگ اپنے بچوں تک کو بھی دیوتاؤں کی قربان گاہ پر ہلاک کر دینے میں دیبلغ نہ کرتے تھے اور اس غیر فطری حرکت کو اعمالِ حسنہ میں شمار کرتے تھے۔ قربانی کا مفہوم اب یہ قرار پایا کہ انسان کو جو چیز سب سے زیادہ محبوب ہو اُس کو اپنے معمول کی نذر کر دے۔ رفتہ رفتہ انسانی قربانی کی قبیح رسم متروک ہوتی گئی اور آدمیوں کے عوض جانوروں یا انسانی مقبوضات کی قربانی کا دستور رائج ہو گیا۔

نفس کشی بھی قربانی کی ایک شکل ہے۔ آدمی کی محبوب ترین چیز اُس کے اپنے جذبات و خواہشات ہیں۔ اگر اُن کو قربان کر دیا جائے تو سب سے بڑی قربانی ہے۔ لیکن نفس کشی کا صرف یہی ایک سبب نہیں۔ یہ خیال بھی قدیم زمانہ سے پایا جاتا ہے کہ خواہشات نفسانی اور لذات جسمانی کے ترک سے انسان کی نفسیاتی اور روحانی قوتوں میں ترقی اور نمو پیدا ہوتا ہے۔ اور بہت سے لوگ اپنے جسم کو محض اس لئے معمولی آسائشوں سے محروم اور غیر معمولی مشقت کا مملکت بناتے تھے کہ

ایسا کرنے سے اُن میں فوق الفطرت قوتیں پیدا ہو جائیں گی۔ اس قسم کے خیالات کی ترویج اس بات کا ثبوت ہے کہ مذہب کا نصب العین ہمیشہ تغیر پذیر رہا ہے۔ ابتدائیں مذہب کو انسان کی اجتماعی زندگی سے سروکار تھا۔ اُس کی انفرادی زندگی سے چنداں اعتنا نہ تھی۔ مذہبی رسومات اس لئے ادا کی جاتی تھیں کہ قوم یا قبیلہ کی فلاح و بہبود اُن کی بروقت اور یا موقعہ ادا کی پر منحصر خیال کی جاتی تھی اور اگر بادشاہ کی حیات بعد المات کا عقیدہ موجود تھا تو صرف اس لئے کہ اُس کو قوم یا قبیلہ کی بقا اور حفاظت کا کفیل نقصد کیا جاتا تھا۔

تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ مذہب میں نئی نئی الجھنیں پیدا ہوتی چلی گئیں۔ ایک معبود کی بجائے ہزاروں دیوتا اور دیویاں پوجی جانے لگیں۔ فن تعمیر کی تکمیل نے مندروں اور عبادت گاہوں کی شان و شکوہ میں اضافہ کر دیا۔ ناقوس اور قرنا اور نہنگولون کی آواز چاروں طرف سنائی دینے لگی۔ قربان گاہیں قربانیوں کی کثرت سے خون آلود ہو گئیں اور عود و صندل و لوبان کے انجرات پرستانوں کے دماغ میں ہیجان پیدا کرنے لگے۔ پروہتوں کے اقتدار میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی اور رفتہ رفتہ انہوں نے زندگی کے تمام شعبوں کو اپنے ماتھے میں لے لیا۔ عوام کا کوئی کام اُن کی مدد کے بغیر نہیں چل سکتا تھا اور یہ مدد ہمیشہ گراں قیمت کے عوض دی جاتی تھی۔ حکومت اور دولت نے پروہتوں کے اخلاق پر نہایت خراب اثر پیدا کر دیا تھا۔ اور اُن کی جماعت میں ایسے افراد بکثرت موجود ہو گئے تھے جو اس پیشہ کو صرف اس لئے پسند کرتے تھے کہ اُس میں تن آسانی اور نفس پرستی کا موقع زیادہ تھا اور جن میں حُسنِ عمل اور صحیح مذہبی جذبہ بالکل مفقود تھا۔

بعض مذاہب نے اس جماعت میں عورتوں کو بھی داخل کر لیا تھا اور چونکہ شروع سے مرد و عورت کے

قدیم مذاہب میں عورتوں کی حالت

فطری تعلق اور انفرائش نسل کی ضرورت کو بد نما اور مخرب اخلاق رسومات کے پیرایہ میں جڑو مذہب بنا لیا گیا تھا۔ اس محترم جماعت میں عورتوں کی شرکت پرہیز گاری اور پاکیزگی نفس پر دلالت نہیں کر سکتی تھی۔ بقائے نفع کا سوال ایسا سوال نہیں جس سے مذہب اغماض کر سکتا۔ چنانچہ دنیا کے اکثر مذاہب نے ازدواجی تعلق کو عبادت یا قربانوں میں شامل کر لیا ہے۔

قدیم زمانے میں زمین کی قوتِ پیدائش اور عورتوں کی قوتِ پیدائش کو ایک دوسرے پر منحصر خیال کیا جاتا تھا اور اکثر اقوام میں جو دیوی زری فلاح کی محافظ خیال کی جاتی تھی اُسی کے سپرد انفرائش اطفال کی نگہداشت بھی تھی۔ اور اس دیوی کی پوجا کے ضمن میں بہت سی ایسی رسومات شامل تھیں جن

کہ آج ہم عموماً غریب اخلاق تصور کرتے ہیں۔ مثلاً مغربی ایشیا کی اکثر قدیم اقوام میں یہ دستور تھا کہ ہر ایک عورت اس دیوی کے مندر میں اپنی عصمت کسی اجنبی کے ماتھے بیچنے کو کارِ ثواب تصور کرتی تھی۔ بابل قدیم میں بھی ہر ایک عورت کو عمر میں کم از کم ایک مرتبہ عصمت فروشی کا مذہبی فرض ادا کرنا پڑتا تھا۔ اور اُس کی جو اجرت وصول ہوتی تھی وہ دیوی کی نظر کر دی جاتی تھی۔ مندر کے احاطہ میں اس رسم کی اداگی کی منتظر عورتوں کا ہجوم رہتا تھا۔ اور بعض دفعہ انہیں برسوں انتظار کرنا پڑتا تھا۔

ایک اور پُرانی قوم کا یہ دستور تھا کہ جس عورت کی شادی ہونے والی ہوتی تھی وہ مندر کے دروازہ کے باہر سات دن تک عصمت فروشی کے لئے اپنی نمائش کرتی تھی۔ ہندوستان کے بعض مندروں میں اب تک یہ رسم چلی آتی ہے کہ لوگ اپنی خود سال لڑکیوں کو بھینٹ چڑھا دیتے ہیں۔ ان لڑکیوں کو نایک کاٹا سکھایا جاتا ہے اور وہ عوام میں دیو داسی یعنی دیوتا کی کنیر کے نام سے موسوم کی جاتی ہیں۔ بظاہر وہ ایک مذہبی وجاہت رکھتی ہیں لیکن اُن کی اخلاقی حالت شاہداں بازار سے مشابہ ہے۔ افریقہ کے بعض قبائل میں بھی لڑکیوں کو کسی دیوتا کی نذر کرنے کی رسم موجود ہے اور وہ عصمت فروشی سے بسر اوقات کرتی ہیں۔ ان قبیلہ رسومات کے متعلق جو بات قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ اس قماش کی عورتوں کو تقدس و احترام کا مستحق خیال کیا جاتا ہے اور جو حرکاتِ فنیہ اُن سے سرزد ہوتی ہیں وہ دیوتا یا دیوی کے تصرف اور اثر کا نتیجہ خیال کی جاتی ہیں۔ اگرچہ دنیا میں اب بھی اس مذہبی بد اخلاقی کا پرتو باقی ہے۔ لیکن اُس قدیم زمانہ میں جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں وہ نہایت عام تھی۔

اعلیٰ مذاہب کا ظہور مروجہ مذاہب کے یہ ظالمانہ اور غریب اخلاق رجحانات سلیم الطبع آدمیوں کو اُس وقت بھی ناگوار گزرتے ہوں گے اور کچھ عجب نہیں کہ رفتہ رفتہ اُن کا افعال استقدر قوی ہو گیا ہو کہ اُن کے دلوں میں کسی بہتر اور زیادہ معقول مذہب کی تلاش کا جذبہ خود بخود پیدا ہو گیا ہو۔ مادی تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ اخلاقی رفعت کا امکان قرین قیاس معلوم ہوتا ہے اور اس بات کے باور کرنے میں بھی کوئی دشواری نہیں کہ شروع سے انسان کے دل میں صحیح عقیدہ اور سچے مذہب کا کچھ شائبہ موجود تھا۔ خود پر دستوں کی جماعت میں اخلاقی حسن اور ذکاوت معدوم نہ تھی۔ بلکہ اُن کو علم و تفکر کا زیادہ موقع حاصل تھا اور اُن کی نگاہ مروجہ مذاہب کی اخلاقی کمزوری کو ضرور دیکھتی ہوگی۔ علاوہ بریں وہ رلوبیت اور رحمت جو فطرتِ کائنات میں مضمر ہے اور جس نے انسان کی مادی زندگی میں اُس کی راہنمائی کی تھی اُس کو اس اخلاقی خاوار میں اُلجھا ہوا اچھوٹ دینا کیونکر گوارا کر سکتی تھی؟ ان سب اسباب کی بدولت دنیا میں اعلیٰ اور ارفع

مذہب کا آغاز ہوا۔ ظالماتہ قریانیوں اور خرب اخلاق رسومات سے بیزاری پیدا ہونے لگی۔ پروہتوں کو اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ مذہبی رسومات میں اصلاح کی جائے اور عوام کے ضمیر اور عقل کو مطمئن کرنے کے لئے مذہب کے قصور کو زیادہ معقول بنیادوں پر دوبارہ تعمیر کیا جائے۔

ارتقاء مذہبی کی مختلف راہیں | ارتقاء مذہبی کی اس منزل تک پہنچ کر بہت سی مختلف راہیں پیدا ہو جاتی ہیں جن میں سے بعض تھوڑی

اور بعض بالکل ایک دوسری سے منحرف ہیں لیکن ان میں سے تین کو شاہراہ تصور کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم پروہتوں کے نقش قدم پر چلیں تو ایک ایسے مقام پر پہنچتے ہیں جہاں رسومات اور عقائد کی قدیم شکلیں بدستور دکھائی دیتی ہیں لیکن ان کے پہلو بہ پہلو ہم کو بعض ایسے اداروں سے بھی روشناس ہونے کا موقع ملتا ہے جو تزکیہ نفس اور حُسنِ عمل کے ذوق کو پورا کرنے کی غرض سے وجود میں آتے تھے۔ پروہتوں میں اتنی اخلاقی جرأت تو موجود نہ تھی کہ ان عقائد اور رسومات کو جن کے وہ محافظ تھے یک قلم مردود و مسترد قرار دے دیتے لیکن وہ دینی زبان سے توجید اور معاد اور حُسنِ عمل کے اعتقاد کا اقرار کرنے لگے۔ اصنام پرستی کو عوام کا کھیل اور دلیوتا اور دیولیوں کی کثرت کو وحدت کی صفات کی منظر تہانے لگے۔ اور اپنی ان خفیہ آجمنوں میں جو دراصل اپنے پیشے کے احتفاظ کی غرض سے قائم کی گئی تھیں ان عقائد کو ایک علم باطنی کے طور پر تلقین کرنا شروع کیا۔ لیکن پروہتوں کی جماعت ایک محدود و انحصار جماعت تھی اور اگرچہ ہر ایک تعلیم یافتہ شخص اُس جماعت میں باسانی داخل ہو سکتا تھا لیکن ہر ایک شخص علائق دینی کو ترک کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتا تھا اور عوام کو قابل میں رکھنے کے لئے جو فیر کاری پروہتوں کو برتنی پڑتی تھی اُس کو روا رکھنا بھی نیک ضمیر افراد کے لئے دشوار تھا۔ اس لئے اس جماعت کے باہر ان اشخاص نے جو علم و فہم سے بہرہ ور تھے اپنا جداگانہ مسلک اختیار کر لیا جس کو مذہب کی دوسری شاہراہ سمجھنا چاہیے۔ پروہتوں کی جماعت کی تقلید میں انہوں نے بھی اپنی خفیہ جماعتیں قائم کر لیں جن میں ہر قسم کے لوگ بعض شرائط کی پابندی کے ساتھ داخل ہو سکتے تھے اور جنہوں نے مذہب کی تاریخ میں بہت نمایاں اور اہم حصہ لیا ہے۔ لیکن جن عقائد کو پروہت اور خفیہ جماعتیں مندرجہ کی تائید کی اور راز داری کے پردے میں تعلیم کرتی تھیں وہی عقائد یا اسی قسم کے عقائد ایک اور راستہ سے بھی گروہ انسانی میں رواج پا رہے تھے۔ اور یہ راستہ نبوت و وحی کا طریق ہے جس کو ہم صحیح عقیدہ اور سچے مذہب کی تیسری اور سب سے مستقیم شاہراہ خیال کرتے ہیں۔

انجیل یا بنی اسرائیل کا نزول | جب انسان اپنی روحانی اور اخلاقی اصلاح کے لئے استفادہ

سچی تبلیغ کر رہا تھا تو خالق کائنات کی شان و بلوبیت سے یہ بات بغیر تھی کہ اُس کو تائیدِ غیبی سے محروم رکھا جائے۔ چنانچہ دُنیا کے اُسی خطے میں جو قدیم تمدن کا مولد و منشا تھا ایک ایسی قوم میں جو اب تک گمنامی کی حالت میں زندگی بسر کر رہی تھی ایسے افراد پیدا ہونے شروع ہو گئے جو اپنے جذبہ ایمان اور اعجازِ بیان سے اُس قوم کے دل میں خدائپرستی اور نیکو کاری کا شوق پیدا کر لے کی اہلیت رکھتے تھے اور جن کے مساعی سے وہ قوم جو تمدن و تہذیب کے اعتبار سے دُنیا کی بہت سی اقوام سے فروتر تھی۔ اخلاقیات اور روحانیت کے اعتبار سے دُنیا کی سب اقوام سے افضل و برتر ہو گئی۔ ان افراد سے ہماری مراد انبیائے بنی اسرائیل ہے۔ نبی اور نبوت کے مفہوم پر بہت سی فلسفیانہ بحث کی گنجائش ہے۔ لیکن مختصر اور عام فہم پیرایہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ نبی ایک ایسا انسان ہے جس کے بعض اقوال اور افعال اُس کی اپنی رضا و رغبت کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ مشیتِ الہی کے تابع ہوتے ہیں۔ یہ خیال کہ بعض انسان خدایا اور معبودوں سے خاص تعلق اور رابطہ رکھتے ہیں کو کئی نیا خیال نہ تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ قدیم مذاہب میں اکثر ایسا ہوتا رہا ہے کہ بادشاہ کو رتبہ خداوندی نصیب ہو جاتا تھا اور اس سے کمتر درجہ کے آدمی بعض اوقات دیوتاؤں کے ساتھ رشتہ فرزندگی یا کسی اور رشتہ سے منسلک کہہ دئے جاتے تھے۔ یہ خیال بھی بہت پرانا ہے کہ دیوتا اور دیویاں کسی مرد یا عورت کو اس بغض کے لئے انتخاب کر لیں کہ اُس کی زبان سے اور آدمیوں کے ساتھ ہم کلام ہو سکیں۔ بعض نفسیاتی کیفیات جن کو آجکل امراض و ہمیہ میں شمار کیا جاتا ہے اُس زمانہ میں کسی اور رُوح کے قالبِ انسانی پر قایلین ہو جانے کا نتیجہ خیال کی جاتی تھیں۔ اب بھی بہت سے لوگ ان کیفیات کے عارض ہونے کو کھوت پریتِ آسیب سے منسوب کرتے ہیں۔ اس قسم کے خیالات اُن آیام کی میراث سمجھنے چاہئیں جب ہر ایک شے ذی رُوح تصور کی جاتی تھی اور جب جسمانی امراض بھی ارواحِ خبیثہ کی کارستانی بہ محمول کہے جاتے تھے۔ علاج کے طریقہ میں دوا اور پرہیز کو چنداں دخل نہ تھا۔ صرف ایسی مذاہب اختیار کی جاتی تھیں جن سے وہ بد ارواح تنگ آئے اُس جسم سے نکل بھاگیں۔ مثلاً جاڑے میں سرد پانی کا غسل گرمیوں میں دھوپ اور آگ کی پیش اور سحرات کا استعمال۔ اگر مریض ان سختیوں کو برداشت کر کے اچھا ہو گیا تو علاج کی کامیابی میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی۔ لیکن اگر نتیجہ برعکس ہوا تو یہ سمجھ لیا جاتا تھا کہ ارواحِ خبیثہ اس قدر قوی تھیں کہ ان عملیات سے متاثر نہ ہوئیں۔ آج بیسویں صدی میں تعلیم یافتہ لوگ امراض کو بعض غیر مری جراثیم کی کارستانی یقین کرتے ہیں اور ان قدیم توہمات پر خندہ زن ہوتے ہیں۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو جدید علم طب میں بھی ان توہمات کا کچھ شائبہ پایا جاتا ہے۔

بعض امراض دماغی مثلاً ہسٹیریا میں جن ادویات کو اس خیال سے مفید خیال کیا جاتا تھا کہ اُن کی بو کے بد اور تلخ ذائقہ سے ارواح خبیثہ گریز کرتے ہیں۔ وہ اب بھی مفید خیال کی جاتی ہیں۔

غرض کہ یہ اعتقاد بہت قدیم ہے کہ بعض انسان کسی خاص وقت یا مدت کے لئے دوسری ارواح کا معمول بن سکتے ہیں اور اگر بد ارواح کو یہ قدرت حاصل ہے کہ جس انسان کے جسم پر چاہیں اپنا قبضہ جما لیں تو نیک ارواح کو اس قدرت سے کس طرح محروم تصور کیا جاسکتا ہے۔ ہر ملک میں ایسے مرد و زن بکثرت موجود رہتے تھے جن کو کسی دیوی یا دیوتا کے محمول ہونے کا شرف حاصل تھا اور جو اس خصوصیت کی بدولت اور آدمیوں کی نگاہ میں مقدس و محترم بن جاتے تھے۔ دنیا کے قدیم میں بہت سے ایسے مندر تھے جن کے پرہیزگار یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنے معبود کی جانب سے آئندہ واقعات کی خبر دے سکتے ہیں اور ہر طبقہ کے لوگ مشکلات کے حل کے لئے اُن کی جانب رجوع کرتے تھے۔ ان مدعیان علم غیب کا طریق عمل یہ تھا کہ وہ موسیقی خوشبودار بخورات اور دیگر خارجی ذرائع سے اپنے اوپر ایک ایسی وجدانی کیفیت طاری کہہ لیتے تھے جیسی کہ مذکورہ بالا امراض و ہمیہ میں از خود طاری ہو جاتی ہے۔ بظاہر اُن کے حواس خرمہ مغل ہو جاتے تھے۔ اُن کے اعضا میں غیر ارادی حرکات اور تشنج پیدا ہو جاتا تھا اور اُن کی آواز بدل جاتی تھی۔ اس حالت و وجد میں جو الفاظ ان کے منہ سے نکلتے تھے۔ اُن کو سامعین دیوی یا دیوتا کا کلام سمجھ کر نہایت قدر و وقت سے اپنے حافظہ میں محفوظ کر لیتے تھے اور اپنی مشکلات سے نجات حاصل کرنے کے لئے اُن کی ہدایت پر کاربند ہونا ضروری خیال کرتے تھے۔ دیوتاؤں کی اس مفروضہ توازن کے مختلف مدارج تھے۔ بعض اشخاص کو تو یہ لقرب خاص تھا کہ پر نصیب ہوتا تھا۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے تھے جن کا دیوتاؤں سے مستقل تعلق سمجھا جاتا تھا۔ جو دیوتا کے فرزند و دختر یا زوج تصور کئے جاتے تھے اور جن کو معمولی انسانوں پر دہائی توفیق حاصل ہو جاتا تھا۔

اوتاروں کی ہستی کا عقیدہ | اوتاروں کی ہستی کا عقیدہ بھی اس قسم کے عقیدہ کی ایک مثال ہے۔ اس عقیدہ کا ما حاصل یہ ہے کہ خاص اوقات میں کوئی

دیوتا انسانی شکل میں متشکل ہو کر انسانوں میں پیدا ہو جاتا ہے اور اُن کی ہدایت اور رہنمائی کو اپنا مشغلہ بنا لیتا ہے۔ یہ عقیدہ ہندو مذہب کا ایک اہم عنصر ہے اور تاریخ کے عقیدہ کے ساتھ مخلوط ہو کر ہندو فلسفہ کا بنیادی اصول بن جاتا ہے۔ ان دونوں عقائد کا باہمی تعلق واضح اور پتین ہے کیونکہ یہ خیال دونوں میں مشترک ہے کہ رُوح ایک جسم سے دوسرے جسم میں انتقال کر سکتی

ہے۔ الوہیت مسیح کا عقیدہ جو نصرانیت کا رکن اعظم ہے اس قدیم عقیدہ کی ایک محرف اور محدود شکل تصور کیا جاسکتا ہے۔ بظاہر نبوت اور وحی کا عقیدہ ان سابقہ معتقدات سے مشتق معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ نبی ایک ایسا انسان ہے جس کو خدا کے ساتھ ایک خاص تعلق اور تقرب حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر متواتر روایات پر اعتبار کیا جائے تو جو جدانی کیفیات انبیاء پر نزول وحی کے اوقات میں طاری ہو جاتی تھیں وہ ان کیفیات سے بہت مماثل ہیں جن کا مشاہدہ بعض امراض میں کیا جاتا ہے یا جو دنیا کے قدیم کے پر دھتوں پر اپنی دیوی یا دیوتا کے معمول بننے کے وقت وارد ہو جاتی تھیں۔ یہ مماثلت اس قدر صریح ہے کہ اکثر انبیاء کے متعلق ان کے منکرین نے یہ بدگمانی ظاہر کی کہ یا تو ان کو کوئی دماغی مرض مثل صرع یا جنون لاحق ہو گیا ہے اور یا کسی جن بھوت کا عمل ہے۔ لیکن اس ظاہری مماثلت کے باوجود نبوت کو ان تمام توہمات سے تیز کرنے کے لئے نہایت معقول دلائل پیش کی جاسکتی ہیں۔

سب سے پہلے اس حقیقت کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ انبیاء

انبیاء اور پر دھتوں میں امتیاز

کو اپنا پیشہ بنا لیا تھا اور جو اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لئے عوام کو جہالت میں مبتلا کرنا پسند کرتے تھے۔ اس گروہ سے ہماری مراد پر دھتوں کی جماعت ہے اور جو مخالف اس جماعت اور انبیاء کے مابین تھا۔ اس کی شہادت عہد نامہ عتیق کی روایات میں بکثرت موجود ہے۔

صرف یہی نہیں کہ انبیاء پر دھتوں کے شریک کار بنتا پسند نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ان کی تمام تر تعلیم اس مذہبی و دکانداری کے خلاف تھی جسے پر دھتوں نے اپنی منفعت کی غرض سے رائج کر دیا تھا۔ پر دھت اسرار مذہبی کو عوام سے پوشیدہ رکھتے تھے۔ انبیاء ان اسرار کو علی رؤس الاشہاد بیان کرتے تھے۔ پر دھت دنیوی حکومتوں کے شریک حال اور معاون تھے۔ انبیاء ان حکومتوں سے مرعوب نہ تھے اور جہاں تک امور مذہبی کا تعلق ہے وہ حاکم و محکوم ادنیٰ و اعلیٰ میں کوئی تمیز روانہ رکھتے تھے۔

پر دھتوں کا میلان اور پیشہ ورجاعتوں کی مانند گروہ بندی کی جانب تھا۔ انبیاء صرف اپنی باطنی ہدایت اور ضمیر کے پابند تھے۔ کسی اور شخص کی متابعت یا اعانت کو اپنی نبوت کے لئے فری نہیں خیال کرتے تھے۔ اکثر انبیاء خود طبقہ عوام میں پیدا ہوئے یعنی وہ ان خاندانوں سے تعلق نہ رکھتے تھے جو مذہب کو اپنی میراث تصور کرتے تھے اور اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو نبوت کو ضمیر عام کا وہ انفعال تصور کرنا چاہیے جو پر دھتوں کی بد اعمالی اور فریب کاری سے ہر سلیم الطبع اور صمیم الدماغ انسان کے دل میں پیدا ہونا لازمی تھا۔

انبیاء کے سوا سچ حیات کو مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی تبلیغ کا ایک اہم جزو حکمران جماعتوں اور اُستخاص کے افعال کی نگرانی اور تنقید تھا۔ خواہ وہ جماعتیں اور اُستخاص مذہبی حیثیت رکھتے ہوں یا سیاسی اور اس لحاظ سے بنی اسرائیل میں کسی حد تک اُن کو وہی اثر اور اقتدار حاصل تھا۔ جو اس زمانہ میں اخبار نویسوں کا حصہ ہے۔ نفسیاتی پہلو سے دیکھا جائے تو انبیاء کو جو لوازم دماغی حاصل تھا وہ اُن کے پیشرو افراد کو نصیب نہیں تھا جو دیوتاؤں سے تقرب و تکلم کا دعویٰ کرتے تھے۔ انبیاء کی تعلیم تمام تر عین اخلاق اور حسن عمل کے مواعظ پر مبنی تھی اور اگرچہ پیشگوئیاں اور معجزات انبیاء سے منسوب چلے آتے ہیں لیکن ان چیزوں کا اُن کی تعلیم سے براہ راست کوئی تعلق نہ تھا۔ تاریخی حیثیت سے غور کیا جائے تو انبیاء کا بڑا کارنامہ جدید شرائع کی ترویج اور نظام قومی کی تعمیر تھا جس سے وسیلے قدیم کے پرہیزگاروں اور غیب دانوں کو کوئی علاقہ نہ تھا۔ اگر نسل انسانی کے بعض دوسرے افراد انبیاء کے بنی اسرائیل کے مقابلہ میں پیش کئے جاسکتے ہیں تو وہ ہند کے اوتار ہیں۔ ان اوتاروں میں ایک حد تک وہی صفات نظر آتی ہیں جو انبیاء کے بنی اسرائیل کا خاصہ تھیں۔ وہ بھی پرہیزگاروں کی بہ نسبت عوام الناس سے زیادہ تعلق رکھتے تھے۔ اُن میں صرف ایک یعنی پرہیزگار (جن کی اوتار میت کا عقیدہ کسی قدر ضعیف ہے) برہمن تھے باقی سب چھتری ویش یا اور جاتیوں میں پیدا ہوئے تھے۔ جو تعلیم ان میں سے بعض کے ساتھ منسوب کی جاتی ہے وہ بھی اخلاقی تعلیم تھی اور انہوں نے بھی اپنی قوم کی سیاسی اور معاشی تعمیر میں کوشش کی لیکن اوتار اور نبی کے تخیل میں جو فرق ہے اُس کا اثر اُن کی تعلیمات میں بھی نمایاں ہے اور اسی فرق کا یہ نتیجہ ہے کہ مذہب اور شرائع کی جو اصلاح انبیاء کے ذریعہ سے دُنیا میں ہوئی وہ اُن سے قبل کسی ذریعہ سے نہ ہو سکی۔ آفتاب نبوت کے طلوع نے ان تمام فاسد اجزات کو منتشر کر دیا۔ جن کے پردے میں انسان کا فطری دین بالکل غائب ہو گیا تھا اور اس حقیقت کو بے نقاب کر دیا جس کو پرہیزگاروں کی فحش رسومات اور خونی قربانیوں نے مستور کر رکھا تھا۔ نبوت کا قیام ہر لحاظ سے انسانی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہے۔ اُس سے قبل تہذیب و تمدن نے مادیات میں تو کافی ترقی کر لی تھی لیکن روحانیات اور اخلاق بہت پست حالت میں تھے۔ انسان پرستی۔ اصنام پرستی۔ آدمیوں کی قربانی اور دیگر مذہب رسومات دنیا کی اکثر اقوام میں رائج تھیں۔

ان رسومات کے خلاف جو آواز سب سے اول بلند ہوئی وہ انبیاء کے بنی اسرائیل کی تھی۔ یہ نہیں کہ اُن سے پہلے کسی شخص کو ان چیزوں کے مذہم ہونے کا احساس نہ تھا۔ ابتدائے ایام سے ایسی نفسی اور اہل نظر افراد کم و بیش ہر قوم میں پیدا ہوتے رہے تھے جو مروجہ مذاہب سے متغیر اور صحیح عقائد کی

جانب میلان رکھتے تھے۔ لیکن اُن میں یہ ہمت نہ تھی کہ اپنے خیالات کی تبلیغ کریں۔ اُن کا مسلک یہ تھا کہ یا تو عزت اور گوشہ نشینی اختیار کر لی اور یا اپنی تعلیم کو تشبیہ اور استعارہ کے پیرایہ میں اس طرح مستور کر دیا کہ اُس کا مفہوم کسی کی سمجھ میں نہ آسکا۔ یہ حکمت عملی اُن کی اپنی اخلاقی اور روحانی ترقی میں مانع نہ رہی ہو لیکن اُس سے عوام کی اصلاح خیال کا وہ مقصد پورا نہیں ہو سکتا تھا۔ جو انبیاء کا نصب العین تھا۔

انبیاء کی تعلیم کا اثر اگر ہم انبیاء کی تعلیم کا اُس کے نتائج کے لحاظ سے اندازہ کریں تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس تعلیم نے فی الواقع دنیا میں ایک انقلاب کی بنا ڈال دی کیونکہ اول تو اُس نے انسان کے ضمیر الفردی کو اعمال کا ذمہ دار اور حکم قرار دے دیا۔ اُس سے پیشہ افراد اس ذمہ داری کے مکلف نہ تھے۔ اُن کا فرض صرف یہ تھا کہ جس گروہ میں وہ پیدا ہوئے ہوں اُس کی پروا کریں۔ دوسرے اس تعلیم نے اُن تمام اداروں کا خاتمہ کر دیا۔ جن پر پانا تمدن مبنی تھا اور جن کو انسان عمومی طور پر قدر و وقت سے دیکھنے کے عادی رہے تھے۔ لیکن انبیاء کی تعلیم کو اُس انقلابی تعلیم سے کوئی واسطہ نہیں جس کے متعلق ہم اس مقدمہ کے شروع میں کچھ بحث کر چکے ہیں۔ انبیاء کی تعلیم کا مقصد تعمیری تھا نہ کہ تخریبی۔ جس کا ثبوت اُن مساعی سے ملتا ہے جو وہ اسرائیلی بادشاہت کے قیام اور اسرائیلی قومیت کے استحکام کے لئے عمل میں لائے۔

علاوہ بریں اگر انہوں نے پہلے انے قوانین کو ترک کیا تو اُن کی جگہ نئے قوانین اور شرائط کو جاری کیا اور اُن کو خالق و مخلوق کے درمیان ایک معاہدہ کی حیثیت دے دی جس سے عوام میں خود سری اور قانون شکنی کا میلان پیدا ہونے کی بجائے اُن میں اطاعت اور احترام کے جذبات کو تقویت حاصل ہو گئی۔ البتہ یہ ضرور ہوا کہ کورانہ اطاعت اور حد سے زیادہ احترام کا کوئی موقع باقی نہ رہا اور اس قسم کے جذبات میں عقل و ضمیر کے دخل سے مناسب توازن اور اعتدال پیدا ہو گیا۔

انبیاء کی ہدایت و تبلیغ انسانوں کے لئے تائید غیبی تھی۔ جس سے اُن کی روحانی اور اخلاقی ترقی کے لئے ایک صاف اور سیدھا راستہ پیدا ہو گیا۔ لیکن جو لوگ اس ہدایت و تبلیغ سے محروم رہے انہوں نے دوسرے سیدھا راستے اختیار کر لئے۔ عجائب پرستی کا جو ذوق مذاہب قدیمہ نے پیدا کر دیا تھا۔ اُس کا اقتضا یہی تھا کہ سیدھے سادے اور قرین عقل عقائد سے منحرف ہو کر رموز و اسرار کی جستجو میں انسانی ذہانت کو سرگرداں ہونا پڑے اور جو حقیقت انبیاء کی تعلیم میں بے نقاب ہو چکی تھی۔ اس کو پوشیدہ رکھنے کے لئے خفیہ جماعتیں قائم کی جائیں۔ ان جماعتوں کے علل و اسباب کا

تذکرہ اس تحریر میں پیشتر آچکا ہے لیکن اُن کی ماہیت و ترکیب اور اُن کی مخفی تعلیمات کی تشریح مزید تفصیل کی محتاج ہے :

خفیہ جماعتوں کا وجود مذاہب قدیمہ کے ارتقا کا لازمی نتیجہ خیال کرنا چاہیے۔ ان مذاہب کا انحصار کلیتہً رسومات اور ظاہر پر تھا اور اُن میں عقل و ضمیر کی تسکین و تشقی کا بہت کم سامان موجود تھا۔ چونکہ ان مذاہب کا بادشاہت کے ساتھ بنیادی اور گہرا تعلق تھا اس لئے کسی فرد واحد کے لئے اُن کے اقتدار سے غلطی حاصل کرنا نہایت دشوار امر تھا۔ ان حالات میں اُن لوگوں کے لئے جو کسی زیادہ عمیق اور متقل عقیدہ کی تلاش میں تھے صرف ایک ہی چارہ کار تھا کہ چند ہم خیال اشخاص باہم متحد ہو کر ایک محدود اور مخفی جماعت بنالیں اور مرویہ مذہب کے دائرہ کے اندر رہ کر اپنی تلاش کو جاری رکھیں۔ پیشتر بیان ہو چکا ہے کہ دنیا کے قدیم مذاہب سحر و کہانت سے بہ نسبت اس چیز کے زیادہ قریب تھے جسے ہم دین و شریعت سمجھتے ہیں۔ اُن میں ہم معاشرت کا الیا الضیاط دیکھتے ہیں کہ ہر ایک عمل مذہبی رفاہ عام کا ایک کام نظر آتا ہے جس کی خصوصیت صرف یہ ہے کہ اُس کو غیر معمولی تاثیر کا حامل تصور کیا جاتا ہے اور جس ذہنیت کا اُس عمل میں اظہار ہوتا ہے اُس کو دیوتاؤں اور اُن کی دیو اشیا میں جن پر دیوتا اپنی قوت کو استعمال کرتے ہیں تمیز کرنے کی پوری صلاحیت نصیب نہیں ہوتی۔ ان اعمال مذہبی کا صرف یہی ایک مقصد معلوم ہوتا ہے کہ قوم یا قبیلہ کی اجتماعی زندگی میں برکت ہو۔ زمین کی زرخیزی اور پریشیوں کی پیداوار ترقی کرے۔ دشمنوں پر فتح حاصل ہو اور قومی مفیضات میں اضافہ ہو۔ جہاں تک انسان کی انفرادی بہبود مثلاً اُس کی شخصیت کی تقویت۔ اُس کے اخلاق کی درستی۔ اُس کی عاقبت کے مفاد اور عہد و معبود کے باہمی معاملات کا تعلق ہے ان مذاہب میں کوئی خاص انصرام موجود نہ تھا۔ جو افراد دیوتاؤں کی خوشنودی و رضا اپنی ذات کے لئے حاصل کرنے کے خواہشمند تھے یا جن کی یہ خواہش تھی کہ مرنے کے بعد ایک غیر فانی زندگی نصیب ہو یا جو جن عمل کے متمنی تھے اُن کو اپنی تمتا اور آرزو کو پورا کرنے کا کوئی قابل اعتماد وسیلہ اس قسم کے مذاہب میں نظر نہیں آتا تھا۔ اور ان کی یہ آرزو تشنہ رہ جاتی تھی۔ یہی تشنگی پرانی اقوام میں اُن جماعتوں کے قیام کا باعث ہوئی جو مخفی طریقوں سے رموز و اسرار کی تعلیم کا دعویٰ کرتی تھیں اور جو اگرچہ مذاہب مرویہ سے ماخوذ تھیں لیکن اپنی وسعت اثر کے لحاظ سے ان مذاہب کی حدود سے تجاوز نہ کر گئیں۔

اُن میں سے ہر ایک اس امر کی مدعی تھی کہ جو شخص اُن سے استفادہ کرے گا وہ اُن

روحانی برکات سے بہرہ ور ہو جائے گا جو ابدی مسرت اور نجات حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں اور اُس کی شخصی بقا کا سوال اُس کی فطری خواہشات کے مطابق حل ہو جائے گا۔ اس سوال کا کوئی صاف اور صریح جواب اُس زمانہ کے مذاہب میں موجود نہ تھا۔ یہ صحیح ہے کہ بعض مذاہب حیات بعد الموت کا کچھ مبہوم سا خیال پیش کرتے تھے۔ لیکن مرنے کے بعد جس قسم کی زندگی کی وہ امید دلاتے تھے وہ زندگی اس عالم رنگ و بو کا نعم البدل تو کیا بدل بھی مہیا نہیں کر سکتی تھی۔ ہندو قدیم کے مذاہب جن کے روحانی ارتقاع کا شہرہ آج تک سننے میں آتا ہے زوان و تناسخ سے کوئی بہتر خیال وضع نہ کر سکے جس میں انسان کی عزیز ترین مقبوضہ شے یعنی شخصیت کے بقا کی قطعاً کوئی گنجائش نہ تھی۔

بنی اسرائیل کا قدیم مذہب بھی حیات بعد الموت کے مسئلہ کے بارہ میں کسی قدر مبہم سا نظر آتا ہے اور حضرت مسیح علیہ السلام کے زمانہ تک یہودیوں کا سب سے مقدر فرقہ اس عقیدہ کا منکر تھا۔ ان مذاہب کے مقابلہ میں مذکورہ بالا خفیہ جماعتیں جن کا ہم آئندہ اسرار قدیم کے نام سے ذکر کریں گے جس بقا کی امید دلاتی تھیں وہ دنیوی زندگی سے صرف مشابہ ہی نہیں بلکہ اس کا مکمل خیال کی جاسکتی تھی اور اس ضمن میں اُن کی تعلیم اسلام اور مسیحیت کی تعلیمات کا نقشِ اولین تصور کی جاسکتی ہے۔ اگرچہ ان مذاہب کا طریقہ تبلیغ بالکل مختلف ہے۔ اسرار قدیم اپنے معتقدین کو تشبیہ اور مشابہات کے ذریعہ سے اپنی تعلیم کی صداقت کا یقین دلاتی تھیں لیکن ان مذاہب کی تعلیم کی صداقت کا انحصار محکمت الہامی پر ہے۔

اسرار قدیمہ کی تعلیم اسرار قدیمہ کسی ایک ملک یا قوم کی ملکیت نہ تھیں۔ اُن کے آثار تقریباً ہر ایک متحضر قوم میں پائے جاتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُن میں بھی وہ رولاری موجود تھی جو اُس زمانہ کے مذاہب کا خاصہ ہے۔ اُن میں سے ہر ایک جماعت اپنے طریقہ کو زیادہ موثر خیال کرتی تھی لیکن دوسری جماعتوں کی تردید یا مذمت سے محترز رہتی تھی۔ نسلی اور ملکی اختلافات کی وجہ سے ان جماعتوں کی ترکیب و تعلیم میں کچھ فرق ہونا لازمی تھا لیکن اس فرق کے باوجود اُن میں اس قدر باہمی مماثلت تھی کہ ہم اُن کے کوائف کا عمومی اور مجموعی پیرایہ میں تبصرہ کر سکتے ہیں۔ چونکہ اُن کی تعلیم کا اظہار ممنوع تھا۔ اُس کے اصول و ارکان کے متعلق دُشوک کے ساتھ بحث کرنا ناممکن ہے۔ البتہ اس قدر ضرور کہا جاسکتا ہے کہ وہ تعلیم مذہب و فلسفہ کا ایک مرکب تھی اور عقلی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں سے مروجہ مذاہب سے یقیناً بہت ارفع تھی۔

غالباً ذات باری کی وحدانیت کا اقرار اُس میں موجود تھا اور یہ اعتقاد بھی کہ اس ذات نے تمام کائنات کو اپنے کلمہ یا لفظ کے ذریعے سے خود اپنے میں سے پیدا کیا ہے۔ لیکن یہ عقیدہ متصورہ کے وحدت وجود کے عقیدہ سے بہت متفاوت تھا۔ زندگی اور روح کو ایک سمندر کی مانند تصور کیا جاتا تھا جو تمام اشیاء کے گرد محیط اور اُن کے اندر جاری و ساری ہے اور جس کا کوئی آغاز و انتہا نہیں یعنی روح یا حیات انلی اور غیر فانی ہے۔ مادہ کو بھی ازلیت سے متصف خیال کیا جاتا تھا اور مادہ کی تعبیر نور سے کی جاتی تھی۔

مادہ کی سائب صفات بیان کی جاتی تھیں یعنی جذب - انفعال - دور - حرارت - روشنی - آواز اور جسامت۔ آگ کو تزکیہ اور تعبیر کا ذریعہ خیال کیا جاتا تھا کیونکہ وہ تاریکی کو روشنی سے تبدیل کر دیتی ہے جس طرح ظلمت سے نور پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح حیات ابدی حاصل کرنے کے لئے موت کی تاریکی میں سے گزرنا لازمی ہے۔ یہ خیال اسرار قدیم میں تیشلات کے ذریعہ سے تلقین کیا جاتا تھا۔ جب تک بیج کو زمین میں دفن نہ کیا جائے اور زمین کی حرارت کا عمل کیمیائی اُس پر اپنا اثر نہ ڈالے وہ بیج پھوٹ کر لپو دا یا درخت نہیں بن سکتا۔ روح کو حقیقت کا علم حاصل کرنے کے لئے تاریکی اور تکلیف کو برداشت کرنا ضروری ہے۔ جہاں تک پتہ چل سکا ہے یہ ادراسی قسم کے بعض اور عقائد اسرار قدیم کی تہ میں پائے جاتے تھے۔ چونکہ یہ ذکر اُس زمانہ کا ہے جب عقل انسانی تجزیہ خیال اور منطقی استدلال کی عادی نہ ہوئی تھی۔ اس لئے ان عقائد کی ایک منظم فلسفہ حیات کے طور پر تشریح کرنا دشوار ہے۔ مختصر طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان میں مذہبی اخلاقی اور علمی تینوں قسم کے خیالات ایک مخلوط شکل میں نظر آتے ہیں۔

اسرار قدیم کی تعلیم میں علم فلکیات مذہبی نقطہ نظر سے اسرار قدیم معبودین کی اُس کثرت سے بیزار تھے جو مروجہ مذاہب کا خالصہ

تھے اور اس کثرت کو وحدت میں تبدیل کرنا چاہتے تھے۔ اخلاقی حیثیت سے وہ اعمال کی جزا و سزا پر زور دیتے تھے اور اپنے معتقدین میں اخوت اور حسن عمل کا ذوق پیدا کرنا چاہتے تھے اور اس مذہبی اور اخلاقی تعلیم کے ضمن میں کائنات اور اُس کی حقیقت کے متعلق بعض فلسفیانہ آراء کی تبلیغ کرتے تھے جو اُس زمانہ کی معلومات کے مطابق خاصی بلند پایہ سمجھی جاسکتی ہیں۔ چونکہ اس گونا گور تعلیم کو الفاظ میں مفید کرنا دشوار تھا اور سنی سانی بات استغرض ذہن نشین نہیں ہو سکتی جیسی کہ وہ چیز جو آنکھوں سے دیکھی جائے ان اسرار کی تعلیم کا مخصوص طریقہ یہ تھا کہ بعض مناظر کی نمائش کی جاتی تھی جن

میں تشبیہ واستعارہ کی مدد سے اسرار کے مفہوم کو واضح کیا جاتا تھا۔ زندگی اور روشنی کے تطابقی کی بنا پر سورج چاند اور ستارے حیات ابدی کے مظاہر اور علامات تصور کئے جاتے تھے۔ انسان کی مادی ضروریات موسموں اور فصلوں کی شناخت و تمیز کی متقاضی تھیں اور موسموں اور فصلوں کا تین اجرام فلکی کی ظاہری حرکات پر منحصر ہے۔ اس لئے اجرام فلکی کی تمثیلات اسرار قدیمہ کی بنیاد بن گئیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح بعض انسان مجبور اور دیوتا خیال کئے جانے لگے اور کن اسباب کی بدولت اُن کو چاند یا سورج سے متحد کر دیا گیا۔ لہذا ہم کو متعجب نہ ہونا چاہیے۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ ان مجبوروں اور دیوتاؤں سے کسی ایک کی مفروضہ زندگی کے واقعات اُن تمثیلات میں دکھائے جاتے تھے۔ جن کا باطنی مفہوم علم ہیئت کے بعض حقائق کو پیش نظر لانا تھا۔ اس معاملہ میں ہم کو اسرار قدیمہ میں ایک قسم کے تضاد اور تنویر کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

اُن کا مقصد اصلی دیوتاؤں کے عام عقیدہ کو فنا کرنا تھا۔ لیکن اس مقصد تک پہنچنے کے لئے جن استعارات اور تمثیلات کو کام میں لایا جاتا تھا۔ اُن میں دیوتاؤں کی ہستی کو تسلیم کر لیا جاتا تھا۔ صاف الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اسرار قدیمہ عوام کے عقائد کی نفی و انکار کی بجائے اُن عقائد کو تمثیلات کے طور پر اختیار کر لیتے تھے لیکن ان تمثیلات کے معنی بیان کرنے میں ان عقائد سے انحراف کر جاتے تھے۔ اس طرح اسرار قدیمہ کا تعلق مروجہ مذاہب سے قائم رہتا تھا اور عوام کی نگاہ میں وہ اسرار اُن کے مذاہب کے مخالف نہیں نظر آتے تھے۔ عوام کا عقیدہ مذہب کی ظاہری شکل اور اسرار کی تعلیم اُس کی باطنی تاویل تسلیم کی جاتی تھی۔

غرض کہ ان اسرار میں علم ہیئت و نجوم کو بہت دخل تھا۔ عموماً اُن میں کسی دیوتا یا دیوتا صفت انسان کی زندگی کو ایک نمائش یا نقل کے پیرایہ میں پیش کیا جاتا تھا۔ تاریکی یا بدی کی طاقت اس مقدس ہستی کو عارضی طور پر مغلوب کر لیتی ہے۔ اُس کی موت یا غیبت کا ماتم کیا جاتا ہے۔ لیکن کچھ وقت کے بعد وہ ہستی دوبارہ زندہ ہو جاتی ہے اور اپنی مخالف طاقت کو زیر کر لیتی ہے۔ ماتم موقوف ہو جاتا ہے اور مسرت و شادمانی کا دور شروع ہوتا ہے۔ یہ تمثیل موسموں کے تغیر کا بدیہی استعارہ ہے۔ موسم سرما میں آفتاب جو حیات بخش حرارت و روشنی کا سرچشمہ ہے کچھ عرصہ کے لئے اپنے زور و قوت سے محروم ہو جاتا ہے اور زمین اُس کی قربت سے محبور ہو کر مائمی جامہ پہن لیتی ہے لیکن موسم بہار کے شروع ہوتے ہی سوچ کی زائل شدہ طاقت بحال ہو جاتی ہے اور زمین کی شگفتگی اور

شادی عہد کرتی ہے۔

اسرار قدیمہ میں داخلہ کے شرائط اور مرحلے اکثر اسرار قدیمہ درجہ حصول میں منقسم ہوتے تھے۔ اسرار خفی اور اسرار جلی اور ان کا پورا علم صرف

اُسی شخص کو حاصل ہو سکتا تھا جو دونوں قسم کے اسرار سے واقف ہو۔ طالب کو اپنی بیعت یا داخلہ کے وقت جن تجربات سے سابقہ ہوتا تھا انکو اس طبعی عمل کی تشبیہ تصور کیا جاسکتا ہے جس کا بھی ذکر ہو چکا ہے مگر پہلے تاریک اور ہولناک مناظر دکھائے جاتے تھے اور جب وہ فنا اور موت کی صورتوں سے کافی خائف اور ہراساں ہو جاتا تھا۔ تو دفعۃً ایسے مقام پہنچایا جاتا تھا جہاں اُس کا سب خوف و ہراس مسرت و شادمانی میں تبدیل ہو جاتا تھا گویا طالب کو مرنے کے بعد دوبارہ زندگی نصیب ہوتی تھی۔ جن تاریخی شہادتوں پر ہماری معلومات کا انحصار ہے وہ دراصل اتنی مبہم ہیں کہ اُن کی بنا پر ان تجربات کی تفصیل و تشریح ہے جو طالب اسرار قدیمہ کو اپنے داخلہ کے ضمن میں پیش آتے تھے لیکن تخیل کی امداد سے جو تصویر ذہن میں آ سکتی ہے وہ یہ ہے کہ سب سے پہلے طالب کو غسل دیا جاتا تھا اور عموماً دیگر خوشبودار اشیاء کی دھونی سے اُس کے لباس کو معطر کیا جاتا تھا۔ اس کے بعد چند روز تک اُس کی آزمائش کی جاتی تھی یعنی کسی غار یا حجرہ میں اُس کو تنہا چھوڑ دیا جاتا تھا۔ جہاں اُس کو اپنا وقت خلوت و خاموشی میں گزارنا پڑتا تھا۔ لذات دنیوی کو ترک کر کے قلیل غذا اور صاف پانی پر قناعت کرنی لازم تھی۔ جب وہ اس آزمائش میں آئے گی۔ اُس کو غسل اور عطریات سے دوبارہ پاک و صاف کیا جاتا تھا اور وہ ایک تنگ و تاریک راستہ یا ٹرنگ میں ایک راستہ کے سمراہ داخل ہوتا تھا۔ اول اول تو اُس کو تاریکی کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ لیکن اُس کے بعد روشنی کی ایک خفیف سی بھلک دکھائی دیتی جس کی مدد سے وہ اس دشوار گزار راہ کو عبور کر سکے۔ ساغھ ہی اُس کے کانوں میں شیر و بھیر طوں اور دوسرے درندہ جانوروں کی خوفناک آوازیں آتی تھیں اور اُس کو آگے بڑھنے سے خوف معلوم ہوتا تھا لیکن اُس کا راستہ اُسے کشاں کشاں اُس مقام تک لے جاتا تھا جہاں سے وہ آوازیں آرہی تھیں اور دفعۃً ایک دروازہ کھل جاتا تھا اور طالب خود کو ان درندوں کے مسکن میں دیکھتا تھا جس میں روشنی کے لئے صرف ایک چراغ جلنا نظر آتا تھا۔ وہ درندے دراصل جماعت کے ارکان ہوتے تھے جو جانوروں کی کھالیں پہن کر اُس پر چاروں طرف سے حملہ آور ہوتے تھے۔ اُن کے حملہ کی مدافعت اُس کی جرأت اور شجاعت پر منحصر ہوتی تھی۔ اور ایسا بہت کم ہوتا تھا کہ طالب زخم کھائے بغیر اُن سے غلطی حاصل کر سکے۔ اُس کے بعد وہ ایک اور غار میں داخل ہوتا تھا جہاں کبلی کی کلاک و چمک اُس کی نگاہ کو خیرہ اور اُس کے کانوں کو گنگ

کہ دیتی تھی۔ یہاں اُسے جڑوں اور غولوں کی بھیانک شکلیں بھی دکھائی دیتی تھیں اور اگر اُس کے پلے کے ثبات میں لغزش نہ پیدا ہو تو وہ ایک ایسے مقام تک پہنچ جاتا تھا۔ جہاں موسیقی کی سرلی تانیں اور عطریات کے مشکبو انجرات اُس کے پر اگندہ دماغ میں راحت و سکون پیدا کر دیتے تھے۔ یہاں کچھ دیر آرام کرنے کے بعد اُس کا ہمراہی اُسے آگے لے جاتا تھا۔ اور جماعت کے تین عہدہ داروں سے اُس کی ملاقات ہوتی تھی۔ ایک چور دروازہ نظر آتا تھا۔ جس میں سے نہایت المناک صدائیں سنائی دیتی تھیں اور طالب کے دماغ پر خوف و ہراس دوبارہ مستولی ہو جاتا تھا۔ جس طرف سے یہ صدائیں آتی تھیں اُدھر آنکھ اٹھاتا تھا تو اُس کو دوزخ کا نظارہ دکھائی دیتا تھا جہاں گناہگار اور مجرم ہر قسم کی نکالیت اور عذاب بھگتتے دکھائی دیتے تھے۔ اسی طرح وہ منزل بمنزل اُس جگہ پہنچ جاتا تھا۔ جہاں اُس کی رسم داخلہ عمل میں آئے گی یہ مقام نہایت روشن اور آراستہ نظر آتا تھا۔ سورج اور ستاروں کی شبیہات خوشگوار موسیقی کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی دکھائی دیتی تھیں۔ ایک طلائی تخت پر جماعت کا سرپرست ممکن نظر آتا تھا۔ اور اس کے گرد جماعت کے اور ارکان اپنے مرتبہ کے موافق کہی نشین دکھائی دیتے تھے۔ یہ سب لوگ طالب کو اُس کے صیرانہ ماسفر کے اختتام پر تہنیت اور مبارکباد دیتے تھے اور جماعت کے خفنی اسرار جو بعض علامات اور الفاظ پر مشتمل تھے اُس کو کفین کے جلتے تھے۔

اس تقریب کی خوشی میں ایک ضیافت منعقد کی جاتی تھی۔ خاص اغذیہ جو ان مواقع کے لئے مخصوص تھیں ہتھیائی جاتی تھیں اور اخوت باہمی کے عہد و پیمان کے طور پر سب لوگ اُن اغذیہ کو آپس میں تقسیم کر لیتے تھے۔ طالب کو اس نتیجہ تک پہنچنے کے لئے جن منازل کو طے کرنا پڑتا تھا اُن کی تعداد عموماً سات ہوتی تھی۔ اس تعداد میں بالو مادہ کی اُن سات صفات کی جانب اشارہ ہے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اور یا اُن سات درج کی تلمیح ہے جن میں سے سورج کو برج حمل سے لے کر برج میزان تک گزرنا ہوتا ہے۔ بہر حال سات کے عدد کی اسرار قدیمہ میں خاص وقعت ہے اور یہی وقعت بعض اور عدد مثلاً تین اور بارہ کو بھی حاصل ہے۔

اسرار قدیمہ کے متعلق چند امور خاص توجہ کے مستحق ہیں۔ دیوتاؤں کے بارہ میں اُن کا یہ میلان تھا کہ کسی ایک دیوتا کو منتخب کر کے صرف اُس کی ذات سے انتساب اور تمسک کرتے تھے اور دیوتاؤں کا صریح انکار موجود نہ تھا لیکن اس دیوتا کو اوروں پر فوقیت دی جاتی تھی۔ یہ مسلک خالص توحید سے بہت دُور ہے لیکن اُس نہتہا تک پہنچنے کے لئے ایک راستہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ اسرار سے منتج حاصل کرنے کے لئے طالب اپنی شخصیت کو دیوتا کی ذات میں عارضی طور پر غرق کر دیتا تھا اور اُس

کا یہ استغراق اُس کی اپنی نجات یا حیات ابدی کی ضمانت تھا۔ چونکہ جس دیوتا کا وہ پرستار تھا اُس نے روایت قدیم کے مطابق مرکز دوبارہ خیر فانی زندگی حاصل کی تھی پرستار کے دیوتا سے واصل ہو جاتے سے وہ بھی دیوتا کی حیات ابدی کا شریک بن جاتا ہے۔ یہ خیال نصرانیت میں بھی کم و بیش موجود ہے۔ اُن کے عقیدہ کی رو سے حضرت مسیح مصلوب ہوئے اور صلیب پر اُن کی موت واقع ہوئی۔ موت کے بعد اُن کی تدفین عمل میں آئی۔ لیکن کچھ عرصہ قبر میں رہنے کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہو کر آسمان پر چلے گئے۔ اب انسانوں کے لئے حیات ابدی حاصل کرنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے کہ وہ حضرت مسیح کی الٰہیت پر ایمان لائیں۔ دیوتا کے ساتھ واصل ہونے کے لئے طالب کو ایسے تجربات کا مقابلہ کرنا ہوتا تھا جیسے کہ روایت قدیم کے مطابق دیوتا کو پیش آگئے تھے۔ اگرچہ واقعیت کے اعتبار سے طالب کے تجربات اُس قدیم روایت کی محض ایک نقل یا تمثیل تصور کئے جاسکتے ہیں۔ اس قسم کی تمثیلات کو اب بھی متحدہ عقائد کا ایک ذریعہ مانا جاتا ہے۔ حج کے بعض مناسک بعض روایات قدیمہ (مثلاً حضرت اسمعیلؑ کی ولادت) کی تمثیلات ہیں۔ رومن کیتھولک مذہب کے بعض تیہاروں کے موقع پر ایسی رسومات ادا کی جاتی ہیں۔ جو لفظاً حضرت مسیح کے سوانح حیات کی نقل معلوم ہوتی ہیں۔

اسرار قدیمہ کی مذہبی ضیافتوں میں جن مخصوص اغذیہ کا استعمال کیا جاتا تھا وہ قربانی کے جانوروں کا گوشت اور خون ہوتا تھا۔ ان مواقع پر قربانی کے لئے جو جانور منتخب کئے جاتے تھے وہ ایسے جانور ہوتے تھے جن کو عام طور پر تقدیس و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور جن کا گوشت اور خون ممنوعات کی ذیل میں شمار کیا جاتا تھا۔ وحشی قبائل میں عموماً یہ دستور چلا آتا ہے کہ ہر ایک قبیلہ کسی خاص جانور کو محترم خیال کرتا ہے۔ وہ جانور قبیلہ کا مورث اعلیٰ تصور کیا جاتا ہے اور اُس کی تصویر قبیلہ کے ہمراہ بطور علم یا نشان کے رہتی ہے۔ اس جانور کو ایذا پہنچانا یا مارنا گناہ کبیرہ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن سال میں ایک دن ایسا بھی آتا ہے جب قبیلہ کے لوگ مجتمع ہو کر اس جانور کو ذبح کرتے ہیں اور اُس کا گوشت و خون نہایت ذوق و شوق کے ساتھ کھاتے ہیں۔ اس تناقض خیال و عمل کا کیا سبب ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس سے ترک احترام مقصود نہیں بلکہ حصول برکت مطلوب ہے۔ اُن کا یہ خیال ہے کہ اُس جانور کے گوشت و خون کو اپنا جزو بدن بنانے سے بعض روحانی اور جسمانی قوتیں جن کا وہ جانور حامل تصور کیا جاتا ہے اُن کے اپنے اندر داخل ہو جاتی ہیں۔ یہی خیال اسرار قدیمہ میں بھی پایا جاتا ہے اور عیسائیت میں بھی موجود ہے۔ رومن کیتھولک عقیدہ کے بموجب وٹنی

اور شراب جس کو وہ اپنی مذہبی رسومات میں کھاتے ہیں حضرت مسیحؑ کا گوشت اور خون بن جاتی ہے۔
یا کم از کم ان اشیاء کا بدل ہو جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ ان رسمی ضیافتوں کا ایک مقصد باہمی اخوت کو پیدا
کرنا اور ترقی دینا بھی ہو لیکن یہ امر قرین قیاس ہے کہ اُن کے قیام کا اصلی سبب وحشی اقوام کا وہی
دستور تھا جس کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ غرض کہ کئی حیثیت سے اسرار قدیمہ ارتقاء کے مذہبی کی ایک پین
مثال ہیں اور اُن کو قدیم اور جدید مذاہب کے درمیان ایک امتیازی درجہ حاصل ہے۔ اُن کی
بنیادیں قدیم مذاہب پر اٹھائی گئیں لیکن اُن کے بعض ارکان جدید مذاہب کی تعمیر میں معاون ہوئے
تاہم اسرار قدیمہ کا مفاد بہت محدود تھا اور عجائب

اسرار قدیمہ کے اسباب انحطاط

پرستی کا وہ ذوق جو اُن کی وجہ سے عوام میں پیدا
ہو گیا جدید مذاہب کے لئے بہت سی مشکلات اور مضمرات کا باعث ثابت ہوا ہے۔ قدیم
مذاہب کے مقابلہ میں اسرار قدیمہ کا میلان توحید۔ تزکیہ نفس اور تقویت ضمیر کی جانب تھا۔ اُن میں ہر
شخص کو خواہ وہ نظام معاشرت کے کسی طبقہ سے تعلق رکھتا ہو مساویانہ حقوق حاصل تھے۔
افراد کی روحانی اور اخلاقی اصلاح کا اُن میں زیادہ موقع تھا۔ اور ان کی تنظیم میں اُس موروثی اقتدار
کی گنجائش نہ تھی جو مذاہب میں پرستاروں کی جماعت نے اپنے لئے محفوظ کر لیا تھا۔ لیکن اگر اسرار
قدیمہ کا اُن جدید مذاہب سے مقابلہ کیا جائے جو اُن کے بعد قائم ہوئے اور جو اس وقت تک دنیا
کے بیشتر اور مہذب ترین حصہ پر تسلط ہیں تو وہ اسباب آسانی سے سمجھ میں آ جاتے ہیں جو ان اسرار کے
اثر کو بہت تنگ کر دیا ہے۔ وہ میں مقید رکھتے تھے اور جن کی وجہ سے اُن کو وہ پاداری اور وسعت نصیب
نہیں ہوئی جس کی توقع اُن کی خواہشوں کی بنا پر ہو سکتی تھی۔ سب سے بڑا سبب وہ اخلاقی بُروئی تھی جس
کا ثبوت اُن کے اخفاء مستزادوں کی اُس مبہم روش میں ملتا ہے جو وہ مردہ مذاہب کی جانب برتنے
تھے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ ان اسرار کے مدعیان کا کوئی ایک گروہ نہ تھا بلکہ اس قسم کی جماعتیں
دنیا کے اکثر تمدن ممالک میں پائی جاتی تھیں۔ اور اُس زمانہ کے تقریباً تمام مذاہب باطنی تعلیمات
کا توحید پر مشتمل بن گئے تھے۔ یہ بھی مذکور ہو چکا ہے کہ جو چیز عوام کی توجہ کو ان جماعتوں کی طرف جذب کرتی
تھی وہ یہ دعویٰ تھا کہ اُن کو کوئی ایسا طریقہ معلوم ہے جس پر چل کر ہر فرد واحد حیات ابدی حاصل کر سکتا
ہے۔ گویا جو شخص اُن احتمالات و خطرات کے بالمقابل جو مرنے کے بعد پیش آ سکتے ہیں۔ اپنی دُور
کی حفاظت کا بیمہ کرنا چاہے اُس کو اُن جماعتوں سے استفادہ کرنے کے ماسوا اور کوئی مبادیہ کا

نہیں۔ ان میں سے ہر ایک جماعت اپنی مماثل جماعتوں پر تفوق اور ترجیح حاصل کرنے کی ہمتی تھی لیکن اس رقیبانہ روش کے باوجود وہ آپس میں رواداری کو ملحوظ رکھتی تھی۔ اور ایک دوسرے کی مذمت و تردید سے احتراز کرتی تھیں۔ یہ رواداری بھی اُن کے ضعف کا ایک سبب بن گئی کیونکہ جب ایسے مذاہب پیدا ہو گئے جن میں ہر ایک کا یہ دعویٰ تھا کہ نجات کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ صرف اسی مذاہب کے معتقدین کو معلوم ہو سکتا ہے تو عوام کا رجحان فطری طور پر ان مذاہب کی جانب زیادہ ہو گیا اور اسرارِ قدیمہ کی جاذبیت کم ہوتی گئی۔ یکسوئی اور نیتن کا لُغباتی اثر تذبذب اور اختلاف کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہے اور جو شخص نجات اُخروی کا طالب ہو اُس کے لئے یہ آسان تر ہے کہ وہ کسی ایک مذاہب کو اختیار کر لے جس کی صداقت کا اس کو یقین ہو چکا ہے نسبت اس کے کہ وہ مختلف طریقوں میں سرگرداں اور حیران پھرے جن میں سے ہر ایک منزل مقصود تک پہنچانے کا دعویٰ ہے لیکن جن میں سے کسی کے متعلق بھی وثوق کے ساتھ جاننا دشوار ہے کہ وہ سب سے سیدھا راستہ ہے۔ یہی اسباب ہیں جن کی وجہ سے اسرارِ قدیمہ دُنیا کے جدید مذاہب کے مقابلہ میں اپنی ہستی کو محفوظ نہیں رکھ سکے اور ایک نہ مانہ میں نمایاں اثر و نفوذ حاصل کرنے کے باوجود مغموم ہو گئے۔ لیکن چونکہ دُنیا میں کوئی چیز حقیقتاً فنا نہیں ہوتی۔ اسرارِ قدیمہ کے بعض عناصر مذاہب میں ہمیشہ کے لئے داخل ہو گئے۔

اس آمیزش کی بدولت جدید مذاہب کی تعلیمات میں وسعت اور عمق تو ضرور پیدا ہو گیا لیکن تخریب اور انشقاق کا دوا نہ بھی زیادہ کشادہ ہو گیا اور یہ امر کہ جدید مذاہب رسم و رواج اور عقائد میں وہ یگانگت نہیں پیدا کر سکے جو قدیم مذاہب کا خاصہ تھی کسی حد تک اسی آمیزش کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔

مذاہب کے علاوہ ادبیات میں بھی اسرارِ قدیمہ کا اثر پایا جاتا ہے۔ سحر و طلسمات کی داستانیں جو لطیفہٴ انسانوں میں پائی جاتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُن تجربات کی مبالغہ آمیز تصویر ہیں جو طالب کو منزل مقصود تک پہنچنے میں پیش آتے تھے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ شاہنامہ میں ہفتخوار رستم کا بیان بھی ان تجربات ہی کی یادگار ہے۔

دُنیا کے چار بڑے مذاہب اگر اس وقت دُنیا کے مذہبی جغرافیہ کا مطالعہ کیا جائے تو دریافت ہو گا کہ دُنیا کی تقریباً ساری آبادی صرف چار مذاہب میں منقسم ہے۔ یعنی ہندو و جزم۔ بدھ مت۔ مسیحیت اور اسلام۔ بدھ مت میں

کنفیوئیس کے مقلدین اور جاپان کے شفق فرقہ کو بھی شامل کر لیا چاہیے کیونکہ یہ دونوں مذاہب بدھ سے قریبی تعلق رکھتے ہیں۔

اسی طرح ہندو دھرم میں وہ بشمار فرقے شامل ہیں جو ہندوستان میں متوطن ہیں اور اپنے آپ کو ہندو کہتے ہیں۔ ان چار مذاہب کے علاوہ اور بھی قابل ذکر مذاہب دنیا میں موجود ہیں جن میں زرتشتی مذہب اور یہودیت کو تاریخ اور عقیدہ دونوں کے اعتبار سے خاص امتیاز اور وقعت حاصل ہے۔ لیکن ان مذاہب کا اثر بہت محدود ہے اور ان میں ترقی کرنے کی وہ اہلیت باقی نہیں رہی جو مذہب کی زندگی اور تجدید کے لئے لابدی ہے۔

ہندو دھرم مذکورہ بالا چار مذاہب میں ہندو دھرم کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اب عملاً صرف ایک قوم اور ایک ملک کی ملکیت ہو گیا ہے اور اگرچہ زمانہ حال میں اس مذہب کی تبلیغ کے لئے کچھ سعی کی گئی ہے۔ لیکن بظاہر امید نہیں کہ اس سعی سے اس کے دائرہ اثر میں کوئی معتدبہ وسعت پیدا ہو سکے۔ گو اس مذہب میں جمود کے کوئی آثار نظر نہیں آتے۔ لیکن اس کا تسلسل حیات اس کو جدید مذاہب کی ذیل میں شمار کرنے کے لئے کوئی وجہ موجب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اور سب لحاظ سے ہندو دھرم مذہب قدیمہ کا عکس معلوم ہوتا ہے اور اس میں عقائد و اعمال کے متعلق وہی رواداری اور ہمہ گیری پائی جاتی ہے جو قدیم مذاہب کا خاصہ ہے۔ اصنام پرستی کی جو شکلیں اب تک اس مذہب میں دکھائی دیتی ہیں وہ دنیا کے اور ترقی پذیر مذاہب میں مدت دراز سے غائب ہو چکی ہیں اور اس کا روحانی فلسفہ جس نے اس کو اب تک زندہ رکھا ہے۔ سحر و کہانت کے اس لوٹ سے متبرک نہیں جو زمانہ قدیم کے مذہبی تخیلات میں پایا جاتا تھا۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندو دھرم میں مذہبی زندگی اور تزکیہ نفس کے وہ تمام مواقع موجود ہیں جو پرانے مذاہب اور اسراہ قدیمہ کو حاصل تھے۔ لیکن اس کے ختم ہونے اور اعمال میں وہ ترقی اور تصفیہ نہیں پایا جاتا۔ جس کی جستجو ارتقاء کے مذہبی کی حلت غائی ہے۔ اس میں انسان کی اجتماعی زندگی کے لئے نہایت عاقلانہ توازن و ضوابط موجود ہیں اس میں خاص افراد کی روحانی ترقی کے لئے بہترین اصول اور طریقہ موجود ہیں لیکن اس میں عقیدہ کی وہ سختگی اور عمل کی وہ یکسوئی موجود نہیں جو کم استعداد اور اوسط ذہنیت کے انسانوں کے اخلاق کو استوار کرنے اور ان کو حوادث دنیوی کے مقابلہ کے قابل بنانے کے لئے درکار ہے۔

بہر حال ہندو مذہب کا یہ کہ شمع قابل داد ہے کہ اس نے ہزار ہا سال سے نسل انسانی کی

کثیر تعداد میں ایک ایسے نظام کو قائم رکھا ہے جو نہ صرف اُن کی اجتماعی اور انفرادی زندگی کے لئے ایک عمدہ دستور العمل مہیا کرتا ہے بلکہ ترقی اور رجعت کی قوتوں کے مابین ایک مناسب توازن ملحوظ رکھتا ہے جس کی بدولت لاد مذہبی کے موجودہ دور سے قبل انقلابی تحریکات کے نشوونما کا ہندوستان میں کوئی امکان پیدا نہ ہو سکا۔

بدھ مذہب بدھ مذہب کی تاریخ میں سکون و عافیت اعتدال و توازن کا نتیجہ نہیں بلکہ عملی زندگی سے بے تعلقی اور کشمکش سے گریز کا نتیجہ ہے۔ بدھ مذہب کو پہلو سے ہندو

دھرم کی نفی پر مبنی ہے۔ دونوں مذہبوں میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ہندو عقیدہ کو اُس نظام معاشرت سے جدا نہیں کیا جاسکتا جس کی وہ پیداوار ہے لیکن بدھ مت کو کسی نظام معاشرت سے کوئی خاص تعلق نہیں۔ اگرچہ ہندو مذہب کی بے شمار شاخوں میں سے ایک شاخ وہ بھی ہے جس کا زبیں شمر ہندو فلسفہ ہے اور اس فلسفہ کا میلان بلاشبہ انفرادیت کی جانب ہے لیکن بحیثیت مجموعی ہندو دھرم ہندو قوم کی اجتماعی زندگی سے وابستہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ بدھ مت کے برعکس ایشیا کی دوسری اقوام میں اُس کو کوئی فروغ حاصل نہیں ہو سکا۔ بایں ہمہ چونکہ بدھ مت خود ہندو دھرم کے دائرہ اثر میں پیدا ہوا تھا۔ اس لئے بعض ہندو معتقدات مثلاً سسٹہ تاسخ جس کے مبتدع غالباً مہر تدیک کے باشندے تھے۔ بدھ مبلغین کے وسیلہ سے اور ممالک میں بھی پہنچ گئے اور ان کا کچھ

پرنز اور مذہب میں بھی نظر آنے لگا۔ بہر حال..... ہندو دھرم ایک دیوتائی مذہب ہے جس میں ہر چیز کے لئے ایک دیوتا اور ہر کام کے لئے ایک قاعدہ مقرر ہے۔ لیکن اس کے..... برعکس بدھ مذہب انسان کو تمام رسومات سے منقطع کر کے کائنات کے مقابلہ میں لاکر تنہا چھوڑ دیتا ہے اور بجز ایک دستور اخلاقی دستور العمل کے اس کو حصول نجات کے لئے اور کسی قسم کی خارجی امداد ہم نہیں پہنچاتا۔ مگر یہ تعریف بدھ مذہب کی اصلی اور غیر محرف شکل پر صادق آتی ہے۔ جو شکل اس مذہب نے بعد میں اختیار کر لی اس میں یا کسی اور دیوتائی مذہب میں کوئی بہت بڑا فرق نظر نہیں آتا۔ جدید بدھ مت مذہب عیسوی کی ترویج کے بعد قائم ہوا۔ اُس کے بعض مسائل مثلاً بدھ کے شیعہ ہونے کا اعتقاد صاف طور پر مسیحیت سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں۔ اس مشابہت کی بنا پر بعض محققین نے یہ نظریہ قائم کر لیا تھا کہ حضرت مسیح یا اُن کے حواریوں کو یہ مذہب کی تعلیمات کا علم تھا یا کم از کم ان تعلیمات کا کچھ اثر اُس زمانہ کے فلسطین کی مذہبی فضا میں موجود تھا لیکن اگر بدھ مذہب کے ان مشابہ مسائل کو مہاتما بدھ کی روایتی تعلیم سے مقابلہ کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ ان مسائل کو اُس تعلیم سے

کوئی دُور کا بھی تعلق نہیں۔ نیز اس امر کے باور کرنے کے لئے کافی تاریخی شہادت و ثبوت موجود ہے کہ وہ ممالک جن میں اس جدید بدہ مت کی تکوین و تدوین ہوئی۔ کچھ مدت پہلے سے مسیحی مبلغین کا آماجگاہ بن چکے تھے۔

عیسائیت اور اسلام کی بنیاد یودیت پر

ہندو اور بدہ مذاہب کے مقابلہ میں مسیحیت

اور اسلام ہر لحاظ سے جدید کہلانے کے

مستحق ہیں لیکن چونکہ یہ دونوں ہونہر الذکر مذاہب ایک حد تک یودیت پر مبنی ہیں۔ اس لئے ان کی تکوین کو اُس ارتقائے مذہبی کی آخری منازل تصور کرنا چاہیے۔ جس کی ابتدا یودیت سے ہوئی تھی۔

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یودیت کا قیام قدیم مذاہب کی ظاہر پرستی سے تنفر کا نتیجہ تھا اور اُن تین طریقوں میں سے ایک تھا جو نسل انسانی نے اُس تنفر کے اظہار کے لئے اختیار کئے۔ توحید کا عقیدہ

جو اس مذہب کا بنیادی اصول ہے کم و بیش ہر زمانہ میں موجود رہا ہے۔ لیکن ایک فطری اور قرین عقل عقیدہ ہونے کے باوجود جس سادگی اور یقین کے ساتھ اُس کو یودیت نے دنیا کے سامنے پیش کیا اُس سے

ماقبل زمانہ میں مفقود ہے۔ یہ عظیم الشان مذہبی اصلاح انبیاء کی تعلیم کا نتیجہ تھی اور مذاہب قدیمہ کی مضبوط تنظیم کے مقابلہ میں اُس کی کامیابی تائیدِ ایزدی کی بین دلیل ہے۔ یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ انبیاء بنی

اسرائیل کو اسرار قدیمہ سے کہاں تک واقفیت تھی۔ بعض مصنفین نے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے کلدانیوں سے اور حضرت موسیٰؑ نے مصریوں سے اسرار قدیمہ کا علم حاصل کیا تھا اور اُن کی تعلیمات

اُس علم کا نتیجہ تھیں۔ لیکن یہ ایسا دعویٰ ہے جس کا ثبوت نہ کبھی ممکن تھا نہ آئندہ ہو سکتا ہے۔ ہم کو ان پیغمبروں کے سوانح حیات کے متعلق جتنے معلوم ہے وہ کتب الہامی سے ماخوذ ہے اور ان

کتابوں میں اسرار قدیمہ کی ہستی کے متعلق کوئی واضح بیان تو درگزر کوئی اشارہ تک بھی موجود نہیں۔ جو لوگ اس دعویٰ کو پیش کرتے ہیں وہ کتب الہامی کی بعض مبہم اور متشابہ عبارتوں کی تفسیر کرتے

ہیں۔ لیکن اس قسم کی تفسیر تفسیر بالرائے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی اور خود اسرار قدیمہ کی تعلیم کے متعلق ہمارا علم استفادہ ناقص ہے کہ تمثیلی دلائل سے کوئی مفید نتیجہ نہیں اخذ کیا جاسکتا۔ نہ زیادہ سے

زیادہ ہم ہی کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ الہامی تعلیم ایسے زمانہ میں وجود میں آئی جب انسانوں میں تمدن و تہذیب نے اُس کے قبول کی استعداد پیدا کر دی تھی اس لئے بہت ممکن ہے کہ اُس تعلیم کے منکشف ہونے

سے قبل اسرار قدیمہ میں اُس کی کچھ جھلک پائی جاتی ہو جیسے کہ سورج کے طلوع ہونے سے قبل روشنی کی شعاع افق میں نمودار ہو جاتی ہے۔ البتہ یہ بات قابل قبول ہے کہ یودیت جو انبیاء کی تعلیم کا ثمر اولین

سچی اپنی ظاہری شکل و صورت میں مذاہب قدیمہ اور اسرار قدیمہ دونوں کے بعض خدوخال سے متصف نظر آتی ہے۔

تسل حیات کی بدولت ہر ایک جدید نظام انسانی کسی حد تک قدیم نظامات کا مرکب منہا ہوتا ہے اور وہ مذاہب بھی جن کی اصل وحی والہام پر مبنی ہے اپنی تعمیر میں اس کلیہ کے پابند ہو جاتے ہیں۔ یہودیوں میں یہودیتوں کو وہی اقتدار حاصل تھا جو مذاہب قدیمہ میں نظر آتا ہے۔ قربانی کی اہمیت بدستور قائم تھی۔ مذہبی رسومات کی کثرت اور پیچیدگی بھی مثل سابق تھی۔ اور ذات باری کا تخیل بھی اُن قومی اور وطنی نیشوں سے آزاد نہ ہوا تھا۔ جو مذاہب قدیمہ کا خاصہ تھیں۔ یہودی خدا کو ایک قومی معبود کے طور پر تصور کرتے تھے اور اپنی تنگ نظری سے اُس کو صرف اُن کی اپنی حفاظت کا کفیل خیال کرتے تھے۔ وہ عید و معبود کے تعلق کو زیادہ تر حُسنِ عمل پر مبنی کرتے تھے لیکن ان میں یہ خیال بھی ضرور موجود تھا کہ قربانی اور دیگر رسومات مذہبی کی ادائیگی میں غلو خدا کی خوشنودی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

یہودیوں کے مذہبی خیالات نے اُن کی تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ زیادہ وسعت حاصل کی اور رقت پیدا کر لی اور حضرت عیسیٰ نے جن کو یہودیت کے روحانی اور اخلاقی اکتساب کا وارث تصور کرنا چاہیئے۔ ایک ایسی تعلیم کی ابتدا کی جس کی رو سے خدا تعالیٰ کی ربوبیت اور خدائے انسانی کا اقرار مذہب کا جوہر قرار پایا اور رسومات مذہبی کی اہمیت بہت کم ہو گئی۔ لیکن جب حضرت عیسیٰ کی تعلیم نے مسیحیت کا قالب اختیار کیا تو یہودیتوں کا اقتدار اور رسومات کا غلبہ پھر نمودار ہو گیا بلکہ حضرت عیسیٰ کی خالص تعلیم میں بعض ایسے عناصر بھی شامل کر دئے گئے۔ جو مذاہب قدیمہ میں موجود تھے لیکن جن کو یہودیت نے ترک کر دیا تھا۔ توحید کا مسئلہ جو انبیاء کی تعلیم کا بنیادی اصول تھا تثلیث کے اعتقاد سے آمیز ہو گیا۔ یہ حقیقہ کسی نہ کسی شکل میں اکثر قدیم مذاہب میں موجود تھا اور اس میں بہت کم شبہ کی گنجائش ہے کہ مسیحیت نے اُس کو اُن مذاہب ہی سے اخذ کیا ہے ظاہر رہتی جس کے خلاف حضرت عیسیٰ ہمیشہ جہاد کرتے رہے انکے نام نہاد متقدمین میں اس حد تک ترقی کر گئی کہ عیسائیوں کے دوسب سے مقتدر گروہ رومن کیتھولک اور گریک چرچ اہنام پرست ہو گئے۔ لیکن اس ظاہری انحراف کے باوجود مسیحیت نے انبیاء کی تعلیم کو ضائع نہیں کیا اور اس مذہب کے قبول کرنے والوں کے زمرہ میں ایسے اشخاص ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہے جو اس تعلیم کی حقیقت کو پہچانتے تھے اور اپنے عمل سے اس حقیقت کا اظہار کرتے تھے۔

ساتویں صدی عیسوی کے آغاز تک ایشیا میں بدھ مذہب اور یورپ میں مسیحیت نے اپنے نفوذ کو پوری طرح قائم کر لیا تھا۔ لیکن اس نفوذ کے حصول کے دوران میں، ان کی اصلی تعلیمات مسخ و تحریف ہو گئی تھیں اور فرسودہ رسومات اور بوسیدہ عقائد کی آمیزش نے ان کی جگہ کو کسی قدر ماند کر دیا تھا۔

دنیا کو ایک ایسے نئے مذہب کی ضرورت تھی جو انسان کے ارتقا میں مدد و معاون ہو سکے۔ جو انسانی اخلاقی و روحانی تعلیم کی تجدید و احیاء کر سکے اور جو ان تمام بے بنیاد توہمات اور بیہودہ رسومات کو محو کر دے جو مذہب کے حین چہرہ پر بد نما داغوں کی طرح نمایاں تھیں۔ اس ضرورت کو اسلام نے پورا کر دیا۔ تمام مذاہب میں صرف یہی ایک مذہب ہے جو صحیح معنوں میں جدید کہلانے کا مستحق ہے۔ اس کا نشو و نما تمام و کمال تاریخی زمانہ میں ہوا اور اس لئے جس تیقن کے ساتھ ہم اس مذہب کی تعلیم کی اصل و ارتقا کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔ اُس کی اور مذاہب میں بہت کم گنجائش ہے۔

اسلام کی کامیابی کا اندازہ صرف ان واقعات ہی سے نہیں کرنا چاہیے کہ اُس نے نہایت قلیل مدت میں اس زمانہ کی مہذب دنیا کے بیشتر حصہ کو مستخر کر لیا اور اس وقت دنیا کی آبادی کا تقریباً پانچواں حصہ اس مذہب کا حلقہ بگوش ہے بلکہ اُس اثر سے بھی کہ ناچاہیے جو اسلام نے اور مذاہب پر ڈالا اور جس کی وجہ سے ان مذاہب کو ایسی اصلاحی تحریکات کی ضرورت محسوس ہوئی جو ان کے عقائد و اعمال کو اُس روش خیال کے مطابق بنا سکیں جو انسانی دماغ میں اسلامی تعلیم نے پیدا کر دی تھی اور جس کو ترک کرنا معاندانہ اور رقبانہ مساعی کے لئے بالکل ناممکن تھا۔ اس زبردست اثر کی ایک مثال عیسائیت میں پروٹسٹنٹ فرقہ کا قیام ہے خصوصاً اُس فرقہ کی وہ شاخ جو کیلیوں سے منسوب ہے۔ اور ہندو مذہب کے دائرہ کے اندر گزشتہ سات آٹھ سو سال میں بے شمار ایسی تحریکات پیدا ہو چکی ہیں جن کی تہ میں وہی اندہ کام کرتا ہوا صاف نظر آتا ہے۔

مقدمہ کتاب اور موضوع تصنیف اگر کسی صاحبِ فوق نے اپنی توجہ سے اس سے ربط تحریر کا ساتھ اس مقام تک دیا ہے تو ان کے دل

میں یہ سوال بار بار پیدا ہوا ہو گا کہ آخر اس خامہ فرسائی کا مقصد کیا ہے؟ مقدمہ نویسی کے جواز کی صرف ایک ہی صورت ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ جس کتاب کا وہ مقدمہ ہے اس کے مضمون و موضوع کی توضیح و تشریح مقدمہ میں کی جائے۔ تاکہ قارئین کو کتاب کے شروع کرنے سے قبل اُس کے مطالب سے دلچسپی پیدا ہو جائے۔ جو مصنف اپنی کتاب کا مقدمہ خود تحریر کرتا ہے وہ اُس ناچیز سے مشابہ ہے جو اپنی دکان کے سامنے کھڑا ہو کر اپنے متاع و اسباب کی نوعیت و خوبی کا اعلان بلند آواز

سے کرتا ہے تاکہ راہروا شخص کے دل میں دوکان کے اندر جا کر اُس متاع و اسباب کو دیکھنے یا خریدنے کا شوق پیدا ہو۔ یا اگر اس سے بھی بہتر تشبیہ تلاش کی جائے تو ذہن اُس بازیگر کی جانب منتقل ہوتا ہے جو میلوں کھیلوں میں اپنے تماشہ گاہ کے باہر کھڑا ہو جاتا ہے اور مبالغہ آمیز الفاظ میں تماشہ کی ندرت کا یقین اور اُس کو اپنی آنکھ سے دیکھنے کی ترغیب ہر آئندہ و روند کو دلاتا ہے۔ ہم کو اس امر کا تکلیف وہ احساس ہے کہ اپنے مقدمہ کے اتنے صفحات لکھنے کے باوجود بھی ہم نے ان مقاصد میں سے کسی کو بھی اب تک حاصل نہیں کیا۔ جو کچھ اس وقت تک تحریر ہوا ہے اُس سے نہ توصات طور پر یہ پتہ چل سکتا ہے کہ کتاب کا مضمون کیا ہے اور نہ مقدمہ کا انداز بیان استفادہ و لحسب ہے کہ کسی شخص کو کتاب کے مطالعہ کا شوق دلا سکے۔

یہ دوسرا نقص ایک خلقی نقص ہے۔ جس کی اصلاح ممکن نہیں لیکن پہلے نقص کی کچھ تلافی ہو سکتی ہے اور سلسلہ کلام کو مزید طول دینے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کے موضوع و مطلب کی کچھ تشریح کر دی جائے۔

تاریخ عالم کی مثال ایک وسیع باغ کی سی ہے جس میں بے شمار چھوٹی اور بڑی روشیں اپنی آراستگی اور خوبی سے سیر کرنے والے کے قدموں کو اپنی طرف کھینچتی ہیں۔ جو لوگ باغ کی سیر کو اتارے ہیں اُن میں سے اکثر بڑی روشوں کا چکر لگا چلے جاتے ہیں لیکن بعض تماشائی ایسے بھی ہوتے ہیں جو چھوٹی روشوں کی کم جاذب نظر لطافت کو بڑی روشوں کی نمایاں دلکشی پر ترجیح دیتے ہیں اور جو منظر عام سے اپنی آنکھوں کو مسرور کرنے کی بجائے کسی خاص نظارہ کی تلاش میں گنجان شاخوں اور خاردار جھاڑیوں سے الجھنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔ تاریخ کے اہم واقعات اور اعظم شخصیتیں اس علم کے طالبین کے لئے ہر زمانہ میں توجہ کا مرکز بنی رہی ہیں اور جہاں تک عام مفاد کا تعلق ہے ان چیزوں پر جتنی بھی توجہ کی جائے وہ اُس کی پوری طرح مستحق ہیں۔ لیکن اگر مفاد سے قطع نظر کر کے محض دلچسپی کو معیار قرار دیا جائے تو تاریخ میں بہت سے ایسے غیر صریح واقعات اور مجہول اشخاص کا بھی ذکر آتا ہے جو اُس سے زیادہ توجہ کے مستحق معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ عموماً ان پر مبذول کی جاتی ہے۔ اسلام کے قرون اولیٰ میں خلافت راشدہ اور اموی و عباسی خلافتوں کی وقعت و اہمیت مسلمہ ہے اور تاریخ اسلام کے متعلق جو کتابیں نظر سے گزرتی ہیں اُن میں سے اکثر بجا طور پر ان سلطنتوں کی شان و شکوہ اور ان کی فتوحات اور ہنگامی گیری کے تذکرہ سے لبریز ہوتی ہیں۔ اسی طرح اگر اسلام کی مذہبی حقیقت مقصود ہو تو جتنی شافعی۔ مالکی اور حنبلی فرقوں کے متعلق لانا بہت معلومات فراہم ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ یہی فرقے ہیں

جن کا اسلامی تاریخ میں بار بار ذکر آتا ہے اور جنہوں نے آج بھی مسلمانوں کی غالب اکثریت کو اپنی چادر لٹائی میں محصور کر رکھا ہے۔ لیکن خلفا کا تنگ و احتشام اور ان کی رعیت کے جنگی کارنامے دراصل ان ملک کی تاریخ سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں جو خلفاء کے زیر فرمان تھے اور اسلامی تاریخ کی دلچسپی ان چیزوں کے مطالعہ پر ہی ختم نہیں ہو سکتی۔ بعض اعتبار سے وہ جماعتیں جن پر انہوں نے دعویٰ کیا تھا کہ یہی پوری طرح اپنا تسلط و اقتدار نہیں جاسکے۔ ہمارے تاریخی ذوق کو زیادہ مرغوب ہو سکتی ہیں اور اہل سنت و جماعت کے ان چار فرقوں کے علاوہ جن کا بھی نام لیا جا چکا ہے۔ بہت سے اور گروہ ہیں جن کو اگرچہ کبھی اہل سنت و جماعت کے برابر سیاسی غلبہ نصیب نہیں ہوا لیکن جن کے مذہبی اور فلسفیانہ تفکرات نے اسلام پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔

یہ گروہ اجماع امت کی نگاہ میں عموماً مبنیٰ بنے رہے ہیں اور اسی سبب سے ان کی تاریخ اور عقیدہ کے متعلق جو معلومات ہم تک پہنچی ہیں وہ نہایت مشکوک و مشتبہ ہے۔ سچ اور جھوٹ کے فرق کو محو کرنے کے لئے مذہبی تعصب سے زیادہ کار آمد اور کیا چیز ہو سکتی ہے اور جب سیاسی مصلحت بھی اس میں شامل ہو جائے پھر تو اس فرق کو ملحوظ رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ان مشکلات کے باوجود راقم الحروف کو ادراکِ عمر سے ان اسلامی فرقوں کی تحقیق کا شوق رہا ہے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام کی ظاہری تعلیم کے علاوہ کوئی اور باطنی تعلیم بھی ہے۔ جس کو صرف وہی جانتے ہیں اور..... جس کو جانے بغیر اسلام کی حقیقت سے واقف ہونا ناممکن نہیں۔ ان فرقوں سے ہماری مراد گروہ اسماعیلیہ اور ان کے فروعات ہیں جن کو اسلام کے ابتدائی قرون میں ملت اسلامی کے اندر ایک خاص مرتبہ حاصل تھا اور جن کے باقیات اب بھی دنیا کے اسلام میں موجود ہیں۔

اسماعیلیہ کے تاریخی حالات کا بہت بڑا ذخیرہ عربی زبان میں موجود ہے اور اس کی مدد سے انیسویں صدی کے بعض یورپین مصنفین نے اس فرقہ کی اصل و عقائد کو معلوم کرنے میں بہت کچھ داد تحقیق دی ہے لیکن چونکہ اکثر عرب مورخین اس گروہ سے مذہبی مخالفت اور سیاسی مخالفت رکھتے تھے ان سے یہ توقع رکھنا بیجا ہو گا کہ وہ اسماعیلیہ کے اعمال و عقائد کی عادلانہ تنقید کر سکتے تھے۔ چنانچہ جہاں کہیں اختلاف روایت پایا جاتا ہو وہاں ان مورخین کا میلان عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ روایت اختیار کر جائے۔ جو اس فرقہ کو بدترین رنگ میں پیش کر سکے۔

یورپین مورخین ان اسلامی تعصبات سے بدیہی طور پر بہرہ ور ہیں لیکن چونکہ اسماعیلیہ بہر حال ملت اسلامی میں شامل ہیں یہ کیونکر ممکن ہے کہ یورپین مورخین ان کے حالات پر محاکمہ کرنے میں اپنے مذہبی

تقصیب کو قتل نہ دیں۔ دوسرے جنگھائے صلیبی کے زمانہ میں اسمعیلیہ بھی مشرقِ ادنیٰ کی طاقتوں میں سے ایک طاقت تھے اور سوائے چند مواقع کے مسیحی مجاہدین کی جانب ان کا رویہ بھی اور مسلمانوں کی مانند مخلصانہ تھا۔ اس لئے قرونِ وسطیٰ کے جن مسیحی مؤرخین نے اسمعیلیہ کا تذکرہ کیا ہے وہ بھی عربی و خلیج کی طرح مخالفانہ انداز و پیرایہ رکھتا ہے۔ اگر یہ تاریخی اسباب موجود نہ ہوتے تو بھی چونکہ زمانہ حال کے یورپین مؤرخین اپنی تحقیق کو عرب مؤرخین کی سند پر منحصر رکھتے ہیں۔ اس لئے اُن کے فتاویٰ و عمائد اسمعیلیہ کے خلاف ہوتے ہیں۔ سوائے ان چند مواقع کے جہاں اُن کو اسمعیلیہ کی موافقت سے اسلام پر عمومی پیرایہ میں طنز و تعریف کا موقع مل سکے۔ اسمعیلیہ جماعت نے خود اپنی تاریخ اور عقائد پر جو کتابیں لکھی ہیں وہ اول تو غیر اسمعیلیہ کو دستیاب ہونی بہت دشوار ہیں اور اگر دستیاب ہو بھی جائیں تو ان کو مستند تسلیم کرنے میں بہت تامل کی گنجائش ہے۔ اُن کی تاریخ اسلام کو ایک خاص نقطہ نظر سے مشاہدہ کرتی ہے اور اُن کے عقائد اُن کی مشہور و معروف رازداری کی بنا پر لہری طرح روشنی میں نمودار ہونا پسند نہیں کرتے۔

تبلیغ و اشاعت کا دروازہ اس فرقہ نے مدت سے بند کر رکھا ہے اور خود اپنے گروہ کے درمیان بھی اس قسم کے مباحث اور حدود قائم کر دئے ہیں کہ سوائے چند خاص لوگوں کے جو مذہبی مقتدی کی حیثیت رکھتے ہیں کوئی شخص صحیح علم رکھنے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ ان مشکلات اور دقتوں کے باوجود ہم نے اپنے تجسس کو جاری رکھا اور اسمعیلیہ اور بعض دیگر اسلامی فرقوں کے متعلق جو اسمعیلیہ سے براہِ راست یا بالواسطہ علاقہ رکھتے ہیں کچھ معلومات ہم پہنچالی۔ اس تجسس کے دوران میں یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ اسمعیلیہ کے بعض تخیلات متصوفہ کے خیالات سے جزوی مماثلت رکھتے ہیں اگرچہ دونوں کے نصب العین میں بہت تفاوت ہے۔ اسمعیلیہ اور متصوفہ دونوں۔ مذہب کے ظاہر و باطن میں تیز کرتے ہیں اور اگر صرف یہی ایک وجہ مماثلت موجود ہو تو بھی ضروری ہے کہ ان دونوں جماعتوں کو بیک وقت پیش ناظر رکھا جائے لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں کے مابین تقابلی اور بھی وجوہات ہیں جن کی بنا پر ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ چونکہ اسمعیلیہ کا نصب العین سیاست اور مذہب کے بین بین تھا اور اُن کی سیاست کا مقصد ملتِ اسلامی میں ایک انقلابِ عظیم پیدا کرنا تھا۔ اس لئے اُن کے طریق عمل کو سمجھنے کے لئے ہمیں اپنے مطالعہ کو دنیا کی اور انقلابی تحریکات تک وسعت دینی پڑی اور چونکہ اُن کا مذہب ایسے حقائق کو تعلیم کرنے کا مدعی تھا جو عوام پر منکشف نہیں کئے جاسکتے۔ اس لئے یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ ازمنہ قدیم اور جدید کی اُن خفیہ جماعتوں سے بھی کچھ

شنا سائی پیدا کی جائے جو اسمعیلیہ کی مانند مذہب کو ایک راز مرستہ کی شکل میں پیش کرتی تھیں اور جن کا یہ دعویٰ تھا کہ کائنات کا کوئی خاص علم ہے جو صرف اُن کے ذریعہ سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس تمام کاوش کا عملی نتیجہ یہ کتاب ہے جس کا خاص مضمون ملت اسلامی میں باطنیت کا نشوونما ہے۔ اس مضمون کی تشریح کے لئے جو پیرایہ اختیار کیا گیا ہے اس کو بھی مختصر الفاظ میں واضح کر دینا مناسب ہے۔ کائنات کے عمل ارتقائی کو تسلیم کر لینے کے بعد لاجحاً یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جس کو ایک بالکل نئی چیز تصور کیا جاسکے۔ اگرچہ جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے دنیا میں اسلام سے زیادہ کوئی مذہب جدید کہلانے کا مستحق نہیں لیکن اس جدت کا یہ مفہوم نہیں کہ اسلام اپنے ماقبل مذاہب سے بالکل مستغنی ہے۔ اس قسم کے استغنا کا دعویٰ اسلام نے کبھی نہیں کیا بلکہ اس کے برعکس اُس کا تو یہ دعویٰ ہے کہ اسلام دین فطری ہے اور ہر زمانہ کے منتخب اور برگزیدہ اشخاص اسی دین کے معتقد رہے ہیں۔ اصل اسلام سے قطع نظر کہ اگر اُس کے فروعات یعنی اسلامی فرقوں کو لیا جائے تو اُن کے ہیئت سے عقائد و رسومات مذاہب قدیمہ کے عقائد و رسومات کا عکس معلوم ہوتے ہیں کیونکہ انسان اپنی اجتماعی حیثیت میں بھی اپنی پرانی عادتوں کو ترک کرنے سے اسی قدر گریز کرتا ہے جتنا کہ اپنی انفرادی حیثیت میں کرتا ہے۔ خصوصاً وہ اسلامی فرقے جنہوں نے ملت اسلامی سے علیحدہ کوئی مسلک قائم کیا قدامت کی جانب زیادہ مائل نظر آتے ہیں۔ اور اُن کے رجحان خیال کا اندازہ کرنے کے لئے قدیم مذاہب کے بعض کوالف کو ملحوظ خاطر رکھنا پڑتا ہے۔

یقین ہے کہ اس توجیہ کے بعد قارئین کو مقدمۃ الکتاب کی طوالت ناگوار نہ گزرے گی۔ اور جن مباحث کو مقدمہ میں جمع کیا گیا ہے اُن کا مفاد کتاب کے مطالعہ کے بعد تسلیم کر لیا جائیگا۔ اگر مقدمہ کے تہمدی صفحات کو نظر انداز کر دیا جائے تو جو کچھ اب تک تحریر ہوا ہے وہ مذہب کے ارتقاء کا ایک نہایت سرسری خاکہ ہے جس کے سواد کو کتاب کے مطالب زیادہ واضح اور روشن کر دیں گے۔ لیکن اس خاکہ کی تکمیل کے لئے بھی ابھی چند اور کلمات ان مذاہب کے متعلق تحریر کرنے کی ضرورت ہے جن کا اسلام سے زیادہ قریبی تعلق ہے لیکن اس ضرورت کی طرف توجہ ہونے سے پیشتر جملہ معترفہ کے طور پر ہم یہ صراحت کرنا چاہتے ہیں کہ اگرچہ ہمارا مطمح نظر بعض فرق اسلامی کی تاریخ ہے لیکن اس کتاب میں یہ گنجائش نہیں کہ فرقہ اسمعیلیہ یا متصوفہ یا کسی اور فرقہ کی جامع اور مکمل تاریخ لکھی جائے۔

در اصل ہمیں اُن کے ظاہری احوال و اعمال سے بہت زیادہ اُن کے عقائد و رسومات سے

دلچسپی سے لیکن چونکہ عقائد و رسومات اُس تاریخی ارتقاء اور معاشرتی ماحول سے علیحدہ نہیں کئے جاسکتے۔ جن کا وہ نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس لئے کتاب میں ان تاریخی حالات و کوائف پر بھی روشنی ڈالنے کی سعی کی جائے گی جو ان فرقوں کے قیام کا سبب ہوئے اور اُن اعمال کا بھی بقدر ضرورت تذکرہ کیا جائے گا جو ان فرقوں سے اُن کے قیام کے بعد ظہور میں آئے۔ یا جو ان فرقوں کی جانب ملت اسلامی کے انفعال کا نتیجہ خیال کئے جاسکتے ہیں۔

کتابی مذہب قرآن مجید میں اسلام کے علاوہ تین مذاہب کا بالصرحت ذکر کیا گیا ہے یہودی، نصرانی اور صابی۔ ان میں سے یہودی اور نصرانی اب بھی دُنیا میں موجود ہیں۔ لیکن جس صابی مذہب کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے اس کے متعلق یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے اصول اور عقائد کیا تھے اور ان اصول و عقائد کے ماننے والے اب بھی دُنیا کے کسی گوشہ میں موجود ہیں یا نہیں۔ لیکن جن آیات میں صابی مذہب کا ذکر آیا ہے ان کے مفہوم اور سیاق و عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مذہب بھی نصرانیت اور یہودیت کی مانند خدا کے واحد کی پرستش اور حسن عمل کے اصول پر مبنی تھا اور اس کے معتقدین کو مشرکوں اور بت پرستوں سے تمیز کیا جاسکتا تھا۔ صابی مذہب کے متعلق اس زمانہ کے محققین کے جو قیاسات ہیں اُن کو ہم ابھی بیان کریں گے۔ لیکن اس سے پیشتر یہودیت و نصرانیت کے متعلق چند کلمات کہنا چاہتے ہیں۔ ان دونوں مذاہب کے عام کوائف اور اصول سے ہر ایک تعلیم یافتہ شخص واقف ہے۔ اور اُن کی تفصیلی بحث کی اس کتاب میں کوئی موزونیت نہیں ہو سکتی۔ ہم ان مذاہب کی صرف اُن باتوں کو روشنی میں لانا چاہتے ہیں جن کا باطنیہ اسلام پر نمایاں اثر ہوا ہے۔

یہودیت یہودی مذہب اور تاریخ ایک دوسرے سے اس طرح پیوست ہیں کہ اُن کے درمیان تمیز کرنا دشوار ہے۔ شاید قدیم دُنیا میں یہی ایک قوم تھی جس نے اپنی تاریخ کو اپنی مذہب کی بنیاد قرار دے لیا تھا اور جو اپنی تاریخی کتابوں کو وحی و الہام کی مانند تصور کرتے تھے۔ اس تاریخ کا مرکزی خیال یہ تھا کہ خدا کے واحد اور یہودیوں کے درمیان ایک نوع کا عہد ہے کہ اگر یہودی اپنے خدا کی پرستش پر ثابت قدم رہیں گے تو وہ اُن کی امداد و اعانت سے دستکش نہ ہوگا اور اُن کو ہر قسم کی دنیوی فلاح و بہبود عطا کرے گا۔ یہ خیال ہمارے لطیف مذہبی ذوق کو کسی قدر گراں گزرتا ہے۔ لیکن یہی خیال تھا جو یہودی قوم کو اپنی قومی ترہماہیہ اقوام کے مقابلہ میں ابھارتا رہا اور اسی خیال نے اُس کو نہایت ناسعد حالات کے باوجود اب تک زندہ رکھا ہے۔ یہودی اُن تمام واقعات و حوادث کو جو انہیں پیش آتے رہے اسی خیال کے ماتحت تعبیر کر لیتے تھے۔ اور اُن کے مذہبی مقتدا یعنی انبیاء اُن کے دنیوی پیشوا کے فرائض بھی سرانجام دیتے تھے۔ اگرچہ ایک وقت میں اسرائیلی بادشاہت اور نبوت میں انفریق نظر

آئی ہے لیکن اس زمانہ میں بھی اُن کے بادشاہ مذہبی شرف سے محروم نہ تھے اور اُن کے انبیاء قومی معاملات میں سرگرمی سے حصہ لیتے تھے۔ حضرت داؤد اور حضرت سلیمانؑ جیسے افراد کے متعلق یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ان کو بادشاہ کہا جائے یا نبی اور اگرچہ اور انبیاء کے بنی اسرائیل نے تاج شاہی کو نہیں پہنا لیکن اُن کو اپنی قوم میں جو مرتبہ حاصل تھا اُس کے اعتبار سے ان کو بادشاہ کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہو سکتا۔ مذہب اور تاریخ کا یہ رابطہ ایک حد تک مسیحیت اور اسلام میں بھی موجود ہے۔ اگرچہ ان مذاہب میں تاریخی واقعات کو جو وقت دی گئی ہے وہ تمثیل و استعارہ کے طور پر ہے اور یہودیت میں ان کو مذہبی حقائق تصور کیا جاتا تھا۔ مسیحیت کی وہ شکل جو حضرت آدمؑ کے گناہ اور حضرت عیسیٰؑ کے کفارہ کو مذہب کا اصل اصول قرار دیتی ہے۔ مذہب اور تاریخ کے اُس اختلاط کو جو یہودیت میں موجود تھا انتہائی پہنچا دیتی ہے لیکن مسیحیت کی روحانی قوت کا انحصار دراصل اس عقیدہ پر نہیں بلکہ اس اخلاقی تعلیم پر ہے جو حضرت مسیحؑ کے ذریعہ سے دُنیا میں رائج ہوئی۔ اسی طرح یہودیوں کی تاریخی روایات میں سے اکثر اسلام میں بھی موجود ہیں لیکن کوئی مسلمان ان روایات کی بنا پر تاریخ عالم کو اُس نقطہ نظر سے دیکھنے پر از روئے عقیدہ مجبور نہیں۔ جس سے یہودی دیکھتے تھے اور جن عقائد پر اسلامی تعلیم حصر کرتی ہے وہ منقولات کی نسبت معقولات اور محسوسات سے زیادہ علاقہ رکھتے ہیں۔ اگر کسی اسلامی مسئلہ میں تاریخ اور مذہب کی وہی یگانگت پائی جاتی ہے جو یہودیت کا خاصہ تھی تو وہ مسئلہ امامت ہے جس کو بعض لوگ مسئلہ خلافت کہنا زیادہ پسند کریں گے لیکن یہ مسئلہ اگرچہ کسی حد تک قرآن مجید سے بھی ماخوذ خیال کیا جائے لیکن یہ امر یہی ہے کہ اس کی تکمیل اسلام کے قیام کے بعد ہوئی اور اس لئے اس مسئلہ پر ملت اسلامی میں کبھی بھی وہ اجماع و اتفاق نہیں ہو سکا۔ جو اور عقائد کے بارہ میں نظر آتا ہے۔ ملت اسلامی کے اس اختلاف کی وجہ سے مسئلہ امامت کی اہمیت میں کوئی نقص نہیں آ سکتا اور اگرچہ مسلمانوں کا وہ بڑا گروہ جو خود کو اہل سنت و جماعت کہتا ہے اس مسئلہ کی جانب سے بے اعتنائی کا اظہار کرتا رہا ہو لیکن بعض اور اسلامی جماعتیں خصوصاً اگر وہ باطنیہ نے اس مسئلہ پر بہت کچھ غور و خوض کیا ہے جس کا ثبوت کتاب کے آئندہ صفحات میں بکثرت ملتا رہے گا۔

یہودیوں کی مذہبی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ اُن کے مورث اعلیٰ حضرت ابراہیمؑ خزیرۃ العرب کے جنوب مشرقی علاقہ سے سفر کر کے شام میں وارد ہوئے۔ اُن کی اولاد میں سے ایک شخص یعنی حضرت یوسف اپنے بھائیوں کے عداوت و عداوت کا شکار ہو کر مصر پہنچ گئے اور وہاں خوبی تقدیر سے کسی اعلیٰ منصب پر مامور ہو گئے۔ ان کے توسل سے یہودی مصر میں جا کر آباد ہو گئے اور ان کی تعداد بہت

زیادہ ہو گئی۔ مدت دراز کے بعد فرات مصر اور مصر کے اصلی باشندے ان سے بظن ہو گئے جس کی وجہ غالباً اختلاف مذہب تھا اور ان پر انواع واقسام کے مظالم فراعنہ کی جانب سے ہوئے لگے۔ بنی اسرائیل ایک عرصہ تک ان کے جبر و جفا کا تختہ مشق بنے رہے۔ لیکن اس کے بعد رحمت الہی نے ان کے لئے ایک نادی و راستہ پیدا کر دیا جس نے مصریوں کے ظلم سے ان کو مخلصی دلائی یہ نادی حضرت موسیٰؑ تھے جن کو یہودیت کا بانی تصور کرنا چاہیے۔ حضرت موسیٰؑ کی سرکردگی میں بنی اسرائیل مصر سے ہجرت کر کے جزیرہ نما کے سینا میں چلے آئے اور سالہا سال تک صحرا میں سرگرداں رہے۔ اسی وقت نوری کے زمانہ میں حضرت موسیٰؑ نے شریعت کی تکمیل کی اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو بنی اسرائیل کی قیادت یوشع ابن نون کے سپرد ہوئی۔ یوشع ان کو ارض موعودہ یعنی فلسطین میں لائے جہاں اس وقت بہت سے بت پرست اور مشرک قبائل آباد تھے۔ اسرائیلی قوم نے ان تمام قبائل کو یکے بعد دیگرے مغلوب کر لیا اور اس طرح ان کی حکومت فلسطین میں قائم ہو گئی۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہودی تیسویں صدی قبل مسیح میں ارض فلسطین میں وارد ہوئے۔

..... اور کوئی ڈھائی سو سال ان کو فلسطین کی فتح میں صرف کرنے پڑے۔ کیونکہ حضرت سلیمانؑ جو ان کے سب سے بڑے بادشاہ تھے غالباً حضرت مسیحؑ سے کم دہائی ایک ہزار سال قبل حکمران تھے بنی اسرائیل کا اتحاد و اقبال دہریا ثابت نہیں ہوا۔ سلطنت میں نزاع واقع ہو گیا اور ایک حکومت کے بدلے دو حکومتیں قائم ہو گئیں۔ آپس کی خانہ جنگی سے دشمنوں کو موقع مل گیا۔ ایک حکومت کا خاتمہ آشور کے بادشاہ سارگن نے مسند قیام میں کر دیا۔ دوسری بادشاہت کو جس کا پایہ تخت یروشلم تھا ۵۸۷ء میں بخت نصر شاہ بابل نے فنا کر دیا۔ بخت نصر یہودیوں کو اسیر بنا کر اپنے ہمراہ بابل لے گیا۔ جہاں وہ کچھ مدت غلامی کی حالت میں رہے۔ جب ایران کے بادشاہ سائرس اعظم نے بابل کو فتح کیا تو یہودیوں کو فلسطین واپس جانے کی اجازت دے دی۔ اگرچہ مذکورہ بالا واقعات نے ان کے دنیوی جاہ و جلال کا خاتمہ کر دیا تھا لیکن ارض مقدس میں ان کی ایک برائے نام سلطنت حضرت مسیحؑ کے پچاس ساٹھ سال بعد تک قائم تھی جس کو رومی قیصر ٹائٹس نے تباہ کر کے یہودیوں کی جہان بینی کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا۔ یہ امر قابل تصریح ہے کہ مندرجہ بالا عبارت میں یہودی اور بنی اسرائیل ہم معنی الفاظ کے طور پر استعمال ہوئے ہیں دراصل لفظ بنی اسرائیل کا مفہوم زیادہ وسیع ہے کیونکہ یہودی قوم بنی اسرائیل کے صرف ایک قبیلہ کا نام تھا لیکن چونکہ تاریخی حیثیت سے یہ قبیلہ سب سے زیادہ ممتاز تھا اس لئے تمام بنی اسرائیل کو یہودی کہنے کا دستور اب عام طور پر قائم ہو گیا ہے۔

اس مختصر تاریخی خاکہ سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہودیت کو ہمیشہ دوسرے مذاہب سے مقابلہ اور اختلاف کے مواقع ملتے رہے لیکن یہ اس کے الہامی مذاہب ہونے کی بڑی دلیل ہے۔ کہ اور مذاہب کی یورش کے باوجود اس نے اپنے اصول یعنی خدا کے واحد کی پرستش اور عہد و مہود کے اخلاقی واسطہ کو خارجی اثرات سے محفوظ رکھا۔ لیکن چونکہ فردعات مذاہب اور یہودی شریعت کی تکمیل کی سو سال میں ہوئی اور اس مدت میں وہ زمانہ بھی شامل ہے جب یہودی عراق میں اسیری کی زندگی بسر کر رہے تھے اور مشرقی مذاہب خصوصاً دین زرتشت کے دائرہ اثر میں تھے اس لئے یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ان مذاہب کا کچھ پر تو یہودیت پر نہ پڑا ہو۔ اگرچہ یہ کہنا دشوار ہے کہ یہودیت کا کون سا عنصر ان ادیان سے اخذ کیا گیا ہے۔

زرتشت زرتشتی مذہب قدامت کے اعتبار سے یہودیت کے مساوی معلوم ہوتا ہے کیونکہ اُس کے بانی کا زمانہ حیات مسیح سے ایک ہزار سال قبل تصور کیا جاتا ہے۔ اس مذہب کا بڑا اصول ثنویت ہے یعنی نیکی اور بدی کا تقابل اور تصادم جس کو واقعیت کی ایک سرسری تفسیر خیال کرنا چاہیئے۔ زرتشت کا عقیدہ تھا کہ نیکی کا خالق اہرمزداہرمز ہے اور بدی کا خالق اہرمین اور یہ دونوں روزہ ازل سے برسرِ پیکار ہیں لیکن ایک وقت آیا آئے گا جب اہرمزداہرمین کو مغلوب کر لے گا اور بدی نیست و نابود ہو جائے گی۔ یہ ثنویت وحدت کے تخیل کے منافی نہ تھی کیونکہ اہرمزداہرمین دونوں ایک زیادہ قدیم شے یا ہستی سے عالم وجود میں آئے تھے جس سے غالباً زرتشت کی مراد زمان ازل تھی جو تمام کائنات سے مقدم ہے تخلیق کے عمل کو وہ شریعتین کی مانند تخلیق بالذات تصور کرتے تھے یعنی پاک اہرمزداہرمین نے تمام اچھی چیزوں کو خود اپنے ذاتی نور سے پیدا کیا ہے اور علیٰ ہذا القیاس تمام بُری چیزیں اہرمین کے شر و فطرت کی چھگاریاں ہیں۔

یہ کہنا دشوار ہے کہ ان مذہبی اور فلسفیانہ تخیلات میں سے کس کا یہودیت پر کوئی خاص اثر پڑا ہے ظاہر ہے کہ یہودی توحید زرتشتی ثنویت کی متحمل نہیں ہو سکتی تھی۔ ممکن ہے کہ شیطان کو اہرمین کا عکس سمجھا جائے لیکن شیطان کی مشابہت... اہرمین کی بہ نسبت مصری سمیٹہ سے بہت زیادہ ہے۔ جو اوزار کس کا سوتیلا بھائی اور حرلیف تھا لیکن زرتشتیوں کے بعض اور فروعی خیالات اس قسم کے تھے جن کو یہودی اپنے مذاہب میں جذب کر سکتے تھے مثلاً زرتشتی ایسی متعدد ہستیوں پر یقین کرتے تھے جو اہرمزداہرمین کے کائنات پر متصرف ہیں یا اُس کے اور انسانوں کے درمیان بیغامبر کا کام دیتی ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ یہودیوں کے اعتقاد ملائک سے آسانی کے ساتھ مطابق کیا جاسکتا ہے۔ اور قرین قیاس ہے کہ یہودیت کے آخری زمانہ میں ملائک کی فطرت اُن کے فرائض اُن کے مدارج اور اُن کی ماند و بود کے متعلق جو مطلب و یا پس

مذہب میں داخل ہو گیا وہ اہل سہند ایزد - فرہار اور زرتشتی عالم ابداع کے دیگر باشندوں کے متعلق ایرانی خیال آریوں کی بدولت تھا۔ دانیال نبی کے مکاشفات جو غالباً اسیری بابل کے زمانہ کی یادگار ہیں دنیا کے انجام کا جو نقشہ پیش کرتے ہیں وہ بھی کسی حد تک ایرانی تخیل کا مرہون منت معلوم ہوتا ہے۔ اور عملیات و لغزش - سحر و طلسمات کا ذوق جو یہودیت کے زمانہ انحطاط میں پیدا ہو گیا مشرقی طبائع کی پیداوار معلوم ہوتا ہے۔ زمانہ قدیم کا یہ عقیدہ کہ بعض نفسیاتی قوی کی پرداخت اور بعض مخفی عملیات و وظائف سے انسان اپنے میں مافوق العادات صفات پیدا کر سکتا ہے اور انسانیت سے کوئی بالاتر خلقت حاصل کر سکتا ہے ہندوستان اور ایران میں کبھی مردہ نہیں ہوا۔ اور کائنات پر تصرف حاصل کرنے کا شوق انسانی فطرت میں مضمر ہے۔ یہودیوں کی وہ نہیں جن کے دماغ قومی تنزل کے صدمہ کی وجہ سے مکرر ہر گئے تھے ایسے خیالات کو قبول کرنے کے لئے تیار تھے جو ان کے ضائع شدہ وقار کو سہل طریقوں سے دوبارہ حاصل کرنے کی امید دلاتے ہوں۔

اسی امید کا ایک اور کیشہ مسیح کی آمد کی توقع تھی جو غالباً اسیری کے زمانہ میں اول مرتبہ متشکل ہوئی۔ یہودی ایک ایسے شخص کی آمد کے منتظر تھے جو ان کی شان و شوکت کو دوبارہ زندہ کرے گا اور دنیا کی اقوام میں اُس مرتبہ تک پہنچے میں اُن کی اعانت کرے گا جس کا وہ خدا کی منتخب قوم ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو مستحق خیال کرتے تھے۔ ایران میں ایک عقیدہ پیشتر سے اس قسم کا موجود تھا کہ اہرمز کی اہرمز سے آخری جنگ اور فیصلہ کن فتح سے قبل کوئی شخص یا برادیتے دیگر تین اشخاص پیدا ہوں گے جو دین حق یعنی زرتشتی مذہب کی احیاء و ترویج کا باعث ہوں گے۔ یہ قیاس ممکن ہے کہ یہودی مسیح کا تخیل اس زرتشتی عقیدہ سے افذ کیا گیا ہو۔ لیکن اس نوع کی آسمانی تائید کی توقعات کسی ایک قوم یا ملک تک محدود نہیں۔ ہندو و شنو کے دسویں اوتار کے منتظر ہیں۔ مصری اپنے اوزار اُس یا اُس کے فرزند ہوں گے کی نسبت ایسی ہی توقعات رکھتے تھے۔ مسیح موعود کا عقیدہ جو حضرت مسیح کی ولادت سے قبل یہودیت کا ایک رکن عظیم بن چکا تھا یہودیوں کے اپنے ذہنی ارتقا کا ایک لازمی نتیجہ معلوم ہوتا ہے اور اُس کو ایرانی یا کسی اور بیرونی اثر کی جانب منسوب کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ منجملہ اور عجائبات جن سے یہودیوں نے اپنے مذہب کی اصل سادگی کو پیچیدہ بنا دیا تھا۔

صحف الہامی کی وہ الوکھی تفسیر ہے جو بعد میں قبائل کے نام سے موسوم ہوئی اور جس کا اثر یہودی قبائل مسیحیت اور اسلام دونوں نے محسوس کیا۔ قبائل کے معتقدین کا یہ دعویٰ تھا کہ توریت کے ظاہری معنوں کے علاوہ اُس کا ایک باطنی مفہوم بھی ہے جس کو حضرت موسیٰؑ اور اُن کے جانشین انبیا جلتے تھے اور مخفی طور پر صرف چند قابل اور چسپہ مریدین کو تعلیم کرتے تھے۔ اس باطنی مفہوم تک پہنچنے کے

لئے ظاہری الفاظ کو طرح طرح سے مسخ کرنے کی ضرورت پیش آتی تھی اور اکثر الفاظ کے شمار اور اعداد سے دوران کار معافی پیدا کئے جاتے تھے۔ جمل یعنی حروف کے اعداد میں کرنے کا وہ طریقہ جس کو ہمارے تاریخ کو مشرا استعمال کرتے ہیں ان طریقوں کی ایک ادنیٰ امثال خیال کیا جاسکتا ہے جو قبلا کے عالم اپنی مذہبی کتابوں کے ساتھ پڑتے تھے اور جن کے ذریعے سے وہ اُن کتابوں کو نہ صرف حسن عقیدہ اور جن عمل کا مخزن ثابت کرتے تھے۔ بلکہ کیمیا۔ نجوم۔ طلسمات اور دیگر مخفی علوم کا مشہد بنا دیتے تھے۔ اگرچہ قبلا کی سب سے مشہور کتاب "کتاب الزمار" غالباً حضرت مسیح کی ولادت کے بہت بعد کی تصنیف ہے لیکن یہ امر یقینی ہے کہ قبلا کے بہت سے اجزاء اُس سے قبل یہودیوں کی مذہبی روایات میں داخل ہو چکے تھے۔

قبلا حقیقت میں ایک مجموعہ ہے جس میں بہت سی مختلف معلومات شامل ہے۔ اُس کے اُس حصہ کو چھوڑ کر جو محض توہمات و خرافات سے لبریز ہے اور جس کو انسانی ذہانت کا صرف بجا خیال کہنا چاہیے۔ اُس میں زمانہ قدیم کے ناقص علوم اور پاور ہا فلسفہ کا ایک طومار جمع کر دیا گیا ہے جس کو ایک مختصر اور مربوط شکل میں پیش کرنا ایک نہایت دشوار امر ہے۔ اُس میں دنیا اور انسان کی پیدائش کے متعلق بعض روایات ہیں جو مسند مذہبی روایات سے بہت حد تک مختلف ہیں۔ اس میں فرشتوں اور شیاطین کے مختلف اقسام اور ہر ایک قسم کے خصائل نہایت شرح و بسط سے بیان کئے گئے ہیں۔ اُس میں کیمیا۔ نجوم اور دیگر طبعی علوم کے وہ ناقص نظریات ہیں جو اُس زمانہ میں عام طور پر رائج تھے۔ اس میں وہ فلسفیانہ قیاسات و آراء ہیں جو ہند میں گنگا کے کنارے اور ہمالیہ کی چوٹیوں پر بیٹھنے والے لوگوں اور سنڈیا سیوں کے بابلیں و ماغ یا اسکندریہ و یونان کے باغات میں گلگشت کر لے والے فیلسوفوں کی شگفتہ طبیعت نے اختراع کئے تھے۔ اُس میں یہودیوں کی نوائیس و مشرائع کی بعد از قیاس تاویلات ہیں۔ غرض کہ اس میں وہ سب کچھ موجود ہے جس کو یہودیوں کے ذہین اور طبایع افراد خود ایجاد کر سکتے تھے یا مشرق و مغرب کی اُن اقوام سے اخذ کر سکتے تھے جن سے واقفیت حاصل کرنے کا ان کو موقع ملا تھا۔ اس تنوع کا لازمی نتیجہ تضاد و ابہام ہے۔

قبلا میں ایک ہی فلسفیانہ یا مذہبی مسند کے بہت سے متضاد اور غیر مترشح مل سکتے ہیں مثلاً موت کے بعد بقا کا مسند ہے۔ قبلا کے عالین کا ایک گروہ اس کی تعلیم سے تراخ کا عقیدہ استنباط کرتا ہے۔ دوسرا گروہ رجعت کی جانب مائل نظر آتا ہے یعنی یہ عقیدہ کہ وہی انسان دوسری بار یا بار بار دنیا میں آسکتے ہیں۔ تیسرا گروہ ممکن ہے کہ بقا کی بالکل نفی کرے اور یہ تسلیم کرے کہ مرنے کے

بعد انسان بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ اسی قسم کا اختلاط عقائد اسرار قدیمہ میں بھی اس مسئلہ کے متعلق تھا۔ ان میں بھی شخصی بقا اور تناسخ دونوں پہلو پہلو نظر آتے ہیں۔

تناسخ تناسخ جو بعض وظائف فطری کے غلط مشاہدہ سے مستنبط ہے عوام کا حصہ خیال کیا جاتا تھا۔ خواص یعنی وہ لوگ جو واقف اسرار تھے تناسخ کے چکر سے آزاد اور شخصی بقا کے سختی سمجھ

جاتے تھے۔ ہندو اور بدھ مذاہب دونوں تناسخ کو مانتے ہیں لیکن ہندو روح کی بقا کے بھی قائل ہیں مگر بدھ مذہب اس معاملہ میں ساکت ہے۔ یہودیت کے مغربی ناقدین کا خیال ہے کہ ابتدا میں بقائے نفسی کے عقیدہ کو اس مذہب میں درخور حاصل نہ تھا۔ جس عمل کا اجر دنیوی فلاح و بہبود اور بقائے نوع تک محدود تھا لیکن یہ خیال درست نہیں معلوم ہوتا اور ان کا اُس پر یہ اضافہ کہ روح کے باقی رہنے کا اعتقاد مسیحیت کی ایجاد ہے۔ یقیناً غلط ہے۔ کیونکہ یہودیوں کا ایک گروہ یعنی فارسی حضرت مسیحؑ کی ولادت سے قبل اس عقیدہ کا قائل ہو چکا تھا۔ غرض کہ قبالہ میں اس مسئلہ کے متعلق وہی تنوع خیال اور اختلاف رائے نظر آتا ہے جو اُس وقت عام طور پر یہودیوں اور ان کی ہمایہ اقوام میں نظر آتا تھا۔ بحیثیت مجموعی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قبالہ کو یہودیت کی اصلیت سے بہت کم تعلق ہے جس طرح بعض ہندو میں دو مختلف روئیں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ مگر ایک دوسرے کے بالکل متوازی چل سکتی ہیں اسی طرح یہودیت میں الہامی تعلیم کی صاف اور پُر سکون رو کو قبالہ کی مکدر اور کج رفتار دوسرے جس کی بابت یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ مشرق سے نکلی ہے یا مغرب سے، یہ آسانی تیز کیا جاسکتا ہے۔

حضرت مسیحؑ اور مسیحیت بنی اسرائیل کے درمیان انبیاء کی تعلیم کا آخری احیاء حضرت عیسیٰؑ کی ولادت ہوا۔ ان کی ولادت سے قبل یہودیوں کی مذہبی زندگی اگر بالکل مردہ

نہیں ہو گئی تھی تو بھی اس میں وہ تازگی باقی نہیں رہی تھی جو روح کی بالیدگی کے لئے ضروری ہے۔ اس کا تمام ستر انحصار چند اقامرو نواہی کی رسمی پابندی پر تھا۔ اور پرہیزوں کا اقتدار جو یہودیت نے مذاہب قدیمہ سے ورثہ میں پایا تھا عوام کو اپنے مذہب کی تعلیمات کے صحیح مفہوم تک دسترس حاصل کرنے سے مانع تھا۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ یہودیت نے اپنی ہمایہ اقوام سے بعض ایسے مسالک اور مراسم اخذ کر لئے تھے جو اس کی اپنی خصوصیت کے منافی تھے۔ یہودیوں کا مذہبی طبقہ اس وقت تین جماعتوں میں منقسم تھا۔ مدوحین۔ فارسیین اور اسینین۔ ان میں سے پہلی دو جماعتوں کا اناجیل میں اکثر ذکر آتا ہے۔ اور ان کے متعلق حضرت عیسیٰؑ کے جو اقوال نقل کئے گئے ہیں وہ شہادت دیتے ہیں کہ ان مقدس جماعتوں نے مذہب کو ایک قسم کی

تجارت بنا لیا تھا اور حسن عمل و خدا پرستی کا صحیح جذبہ ان میں بالکل مفقود تھا۔ اسینین سے حضرت عیسیٰ نے کبھی کوئی بیزاری کا اظہار نہیں کیا۔ اس گروہ کی زندگی راہبانہ طرز کی تھی۔ وہ کسب معاش کے سوا دنیا داری سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے تھے۔ مناکحت سے گریز کرتے تھے اور اپنی جماعت کو بڑھانے کا صرف یہ ذریعہ اختیار کرتے تھے کہ خود سال اطفال کو ان کے والدین کی رضامندی سے اپنا متبنی یا شاگرد بنا لیتے تھے اور ان کو اپنے طریق و آئین کے مطابق تربیت کرتے تھے۔ جمع مال و دولت کو بڑا خیال کرتے تھے، اپنی کمائی میں سے بقدر ضرورت خود رکھ لیتے تھے اور باقی اپنے ضرورتمند بھائیوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ اکثر آبادی سے دور خالقا ہوں میں زندگی بسر کرتے تھے اور جماعت میں کسی شخص کو اپنا شیخ یا سرور بنا لیتے تھے۔ چونکہ یہ طرز ماندوبود حیوانی راہوں اور مسلمان درویشوں سے بہت مشابہ ہے۔ اسینین کو درویشوں یا راہبوں کا ایک فرقہ تصور کرنا چاہیے۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اس فرقہ کی تشکیل بدعت کے دور افتادہ اثرات کا نتیجہ تھی۔ لیکن چونکہ اسینین شریعت موسوی پر نہایت سختی سے عمل کرتے تھے۔ ان کو کسی اور مذہب سے منسوب کرنا قرین انصاف نہیں معلوم ہوتا۔ نیز کوئی تاریخی شہادت ایسی موجود نہیں جس کی بنا پر یہ قیاس کیا جاسکے کہ بدعت مذہب کی تبلیغ نے کسی زمانہ میں بھی ارض فلسطین میں کوئی نمایاں اثر پیدا کیا تھا۔ بعض سطحی مٹ بہتوں کی وجہ سے یہ رائے قائم کر لینا کہ اسینین کا طریقہ یا عیسوی تعلیم بدعت مذہب کی مرہون منت ہے۔ جائز نہیں ہو سکتا اس کے برخلاف بعض ایسے قرائن مل سکتے ہیں۔ جن کی رو سے یہ نظریہ قابل قبول ہو جاتا ہے کہ خود بدعت مذہب کی وہ شکل جو جاپان میں اس وقت دکھائی دیتی ہے اور جو اس مذہب کی دو مستند شکلوں میں سے ایک ہے۔ مسیحی تبلیغ کی بدولت عالم وجود میں آئی ہے۔ اندریں حالات ایسی مٹ بہتوں کی فطرت انسانی کی یکسانیت پر محمول کرنا زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے۔

حضرت عیسیٰ کی اپنی زندگی جہاں تک کہ اناجیل سے اس کا پتہ چل سکتا ہے۔ اسینین کے طریقہ سے موافقت رکھتی تھی۔ لیکن ان کی تعلیم کو اسینین کی تعلیم سے کوئی مناسبت نہ تھی۔ اس گروہ کا مال کار آلائش دنیوی سے اپنے دامن کو پاک رکھنا اور اپنے عقیدے کی خیر منانا تھا۔ حضرت عیسیٰ نے نیک و بد دونوں قسم کے انسانوں سے درجہ مساوات ہر تے تھے اور اپنی نجات سے زیادہ ان کی فلاح و بہبود کا فکر رکھتے تھے۔ ان کی تعلیم کے دو بڑے ارکان تھے۔ خدا کی رحمت و ربوبیت کا یقین اور انسانی اخوت کا اعتراف۔ عملی حیثیت میں وہ تمام عمر یہ سعی کرتے رہے کہ اپنی قوم میں ایک ایسی جماعت پیدا کریں جو نفسانی اغراض سے بالاتر ہو کر خلق اللہ کی خدمت کے لئے اپنی جانوں کو وقف کر دے

تھے۔ پولوس کو مذہبیات کا بہت ذوق تھا اور رومی سلطنت میں بودیہ پاش رکھنے کی وجہ سے اُن کو اُن تمام مذاہب اور اسرار قدیمہ سے واقفیت تھی جو اُس وقت اس سلطنت کے طول و عرض میں رائج تھے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ان مذاہب و اسرار میں کسی دیوتا کے مرنے اور دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ قدرے مشترک تھا۔ اور یہی عقیدہ مسیحیت میں بھی کارفرما نظر آتا ہے۔ برگزیدہ انسانوں کو معبود قرار دینا بنی آدم کی قدیم عادت ہے اور کفارہ و قربانی کی اہمیت جہاں تک پرانے مذہب کا تعلق ہے کسی تشریح کی محتاج نہیں۔ پولوس نے جنہیں مذہب کے علاوہ فلسفہ پر بھی کافی عبور تھا۔ ان تمام غیر جنس عناصر کو یہودیت کی تاریخی روایات اور اخلاقی نظام کے ساتھ پیوست کر کے ایک نیا مذہب قائم کر دیا جسے تمام مغربی دنیا نے اُس ممانعت کی وجہ سے جو اس مذہب کو اُس دنیا کے سابقہ عقائد سے حاصل تھی قبول کر لیا۔ قدیم مذاہب و اسرار کے مقابلہ میں مسیحیت کے غلبہ پانے کے دو بڑے اسباب تھے۔ ایک تو یہی بات کہ اس کا تمام تر انحصار شاعرانہ تصورات اور پاور ہوا فلسفیات پر نہ تھا۔ بلکہ اُس کی بنیاد ایک متواتر تاریخی روایت اور ایک اعلیٰ درجہ کی اخلاقی تعلیم کی آمیزش سے نہایت مضبوط اور استوار کر دی گئی تھی۔ دوسرے یہ کہ اسرار و مذاہب قدیمہ کے برعکس اس میں مرد و اداری مطلق نہ تھی اور جو شخص اس کے ذریعہ سے نجات کا مستحق ہو اُس کو اس کے سوا کوئی اور چارہ کار نہ تھا کہ اپنے آبائی دین و آئین کو ترک کر کے مسیحیت کا حلقہ بگوش بن جائے لیکن مسیحیت کو اس غلبہ کے حصول کے لئے حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم کی سادگی اور یکسوئی کو یونانی فلسفہ کی پیچیدگیوں کی نذر کرنا پڑا اور اس کے ابتدائی دور میں تحزب اور افتراق کا جو نظارہ ہم کو دکھائی دیتا ہے وہ اس ناموزوں تبادولہ کی شہادت دیتا ہے۔

پولوس نے اپنے فلسفیانہ ذوق کے باوجود فلسفہ اور اخلاق میں ایک مناسب توازن کو ملحوظ رکھا تھا اور اپنی زندگی میں وہ برابر ایسی تحریکات کو دبانے کی کوشش کرتے رہے جن کا منشا یہ معلوم ہوتا تھا کہ خدا پرستی کی جگہ خود پرستی اور حسن عمل کی جگہ حسن خیال کو اختیار کر لیا جائے۔ لیکن خود پولوس کی تعلیم میں عقیدہ کو عمل اور علم کو اخلاق پر ترجیح دینے کا میلان موجود تھا۔ اور اس لئے جو توازن وہ قائم کرنا چاہتے تھے اُس کے زیادہ دیر پا ثابت ہونے کی امید نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ پولوس کے بعد بلکہ شاید ان کے زمانہ حیات ہی میں عیسائیوں میں بہت سے فرقتے قائم ہو گئے جنہوں نے یہودی روایت اور مسیحی اخلاق دونوں کو بالائے طاق رکھ دیا۔ لیکن عیسائی حضرت مسیحؑ کی انسانی زندگی پر اُن کی الہیت کو منحصر کرتے ہیں۔ اور (نعوذ باللہ) اُن کو خدا ماننے کے باوجود بھی ایک کامل انسان سمجھتے ہیں۔ علاوہ بریں حضرت مسیحؑ کی ناکام زندگی جو صلیب پر ختم ہوئی ایک ہندو اُتار کی شان کے بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ ہندو عقیدہ کی رو سے دنیوی تکالیف و مصائب انسان کے اپنے کرم کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

دیا اور چنانچہ فلسفیانہ عقائد اور نفسانی حقائق پر اپنی تمام توجہ کو مرکوز کر دیا۔

ناستک گروہ ان فرقوں کو عموماً ناستک کے نام سے متصف کیا جاتا ہے جو یونانی لفظ "گروس" سے مشتق ہے۔ یہ لفظ عربی لفظ عرفان یا سنسکرت لفظ گیان کا مترادف ہے اور اس

لئے ناستک کا ترجمہ عارف کر دینے میں کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔ ان مسیحی عرفاء کا آغاز دوسری صدی عیسوی کے واقعات میں سے ہے اور یہ کہنا دشوار ہے کہ ان کا وجود کن اسباب کا نتیجہ تھا۔ اس وقت مسیحی دنیا حضرت مسیحؑ کے نزول ثانی کی ان خوشگوار توقعات سے بالواس ہو چکی تھی جو اناجیل کی پیشگوئیوں سے غلط یا صحیح طور پر مستنبط کر لی گئی تھیں اور جو قرون اولیٰ میں مسیحیت کی تقویت کا باعث رہی تھیں۔ ان توقعات نے ایک طرف تو عیسائیوں کو ذوق تبلیغ اور شوق شہادت سے سرشار کر دیا تھا اور دوسری جانب ان میں اس شدید رہبانیت کو رائج کر دیا تھا جس کو دراصل نزول مسیح اور خدا کی بادشاہت کے قیام کی تیاری خیال کرنا چاہیئے۔ شام کے جنگل اور مصر کے صحرا اسب اور مرناض عیسائیوں سے پڑتھے اور رات کے وقت ان کے خاشاخانہ ذکر و ادراوی کی آواز رقیق القلب انسانوں کے دلوں میں درندگان صحرائی کی چنگھاڑ سے زیادہ خوف و ہراس پیدا کرتی تھی۔ ان راہبوں کی ظاہری زندگی سہل و آسودہ لگوں اور دنیا سبیلوں کی زندگی سے مشابہت رکھتی۔ بجااست جسمانی کوہ رطانی پاکیزگی کی علامت سمجھتے تھے۔ ترک لذات اور نفس کشی کو قربت الہی کا ذریعہ قرار دیتے تھے اور کلام الہی کے مطالعہ سے جو وقت بچتا تھا اس کو مراقبہ میں صرف کرتے تھے۔ ان کے کان سماع باطنی اور آنکھیں مشاہدہ حقیقی کی سمتی رہتی تھیں۔ سخت جسمانی اور روحانی ریاضت سے ان کے دل و دماغ میں جو مسجیان پیدا ہوتا تھا وہ مکاشفہ اور رویار کی شکل اختیار کر لیتا تھا اور اگریشاد و نادر اپنی زبان اور لب کی ہر سکوت کو توڑ کر کلم کی تعلیف کو گوارا کرتے تھے تو سوائے پند و نصیحت اور مستقبل کی خبروں کے اور کوئی لفظ ان کے منہ سے نہ سنائی دیتا تھا۔ یوحنا کی کتاب المکاشفہ اس ظہانہ طرز کلام کا ایک نمونہ ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس ادا کی رہبانیت نے دین مسیحی کی آئندہ تشکیل پر بہت گہرا اثر پیدا کیا ہے۔ لیکن راہبوں کے گروہ کو ناستک عقائد سے کوئی واسطہ نہ تھا وہ نفس کشی اور عبادت کو محض تقرب الہی کا وسیلہ خیال کرتے تھے۔ ان کو اسرار کائنات سے واقف ہونے کا کوئی خاص دعویٰ نہ تھا۔

نیز ان کے عقیدہ کی رو سے ایمان بالغیب نجات کی کنجی تھا اور علم کو خواہ وہ علم ظاہری ہو یا علم باطنی یہ مقدس گروہ دین میں رخصتہ اندازی کا ذریعہ خیال کرتا تھا۔ اس کے برعکس ناستک گروہ علم کو ایمان سے مقدم نہیں تو اس کے مساوی ضرور قرار دیتا تھا اور راز حقیقت کی جستجو کو عین دینداری سمجھتا تھا۔ اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسیحی رہبانیت اپنی ظاہری مشابہت کے باوجود ہندو روحانیت سے بالکل

مختلف شے تھی لیکن مسیحی ناستک گروہ کا طریقہ ہندو فلسفہ روحانی سے بہت قریب تھا۔ اس قرابت کی بنا پر بعض محققین کا یہ خیال ہے کہ ناستک طریقہ کو مسیحیت سے کوئی خاص تعلق نہ تھا اور اس کا اصلی ماخذ مشرق میں تلاش کرنا چاہیئے۔ لیکن وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ بعض اعتقاد سے یہ طریقہ ہندو رجحان خیال سے بھی زیادہ یونانی میلانات سے متاثر نظر آتا ہے اور اس تضاد صفات کی توجیہ اس طرح کی جاتی ہے کہ اُس زمانہ میں مشرق و مغرب کے درمیان تبادلہ خیالات کے امکانات پیدا ہو گئے تھے۔ جن کا نتیجہ ایک خاص قسم کا مذہبی مجموعہ تھا جس میں مشرقیت اور مغربیت دونوں کی جھلک پائی جاتی تھی۔

ہندو مغرب کے تعلقات | ایک عرصہ دراز سے ہندو مغرب کے درمیان سلسلہ آمد و رفت سمندر اور باختر کی نیم یونانی سلطنت کی راہ سے جاری ہو چکا تھا اور غالباً فادی فرات کے راستہ سے بھی ہندوستان کے ساتھ تعلق ممکن تھا۔ یونانی مؤرخ میگاسٹھینز باٹلی پتر کے ہندو راہب کے دربار میں خدمت سفارت پر تیسری صدی قبل مسیح کے شروع میں مامور تھا۔ بردیسان جو عراق کا باشندہ اور ناستک عقائد کا آخری علمبردار تھا دوسری صدی عیسوی میں ایک ہندو ایلمچی سے ملا تھا جو کسی ہندو ریاست کی جانب سے رومی شہنشاہ کی طرف بھیجا گیا تھا۔ ناستک مسیحیت کے بعض عقائد مثلاً علم یا عرفان کو وسیلہ نجات قرار دینے کا خیال ہندو عقائد سے مشابہ ہیں اور شاید بعض لوگ مذہب عیسوی کے بنیادی عقیدہ یعنی ایک انسان کو خدا بنا دینے کو بھی ہندو اوتاروں کے عقیدہ سے مماثل قرار دیں۔ لیکن یہ یا اور تمثیلات اس نظریہ کا قطعی ثبوت نہیں ہم پہنچاتیں کہ مسیحیت یا اُس کی ناستک شکل ہندو فلسفہ کی مرہون منت ہیں کیونکہ اس قسم کے خیالات تمام مذاہب قدیمہ میں قدر مشترک تھے۔ اور مورخانہ نقطہ نگاہ سے ہم یہ کہنے میں زیادہ حق بجانب ہوں گے۔ کہ ناستک عیسائیوں کا مطمح نظر یونانی فلسفہ تھا اور اُن کے خاص عقائد اس فلسفہ کو مسیحیت کے ساتھ ملا دینے کی سعی کا نتیجہ تھے۔ لیکن دوسری صدی کے مسیحی کلیسا نے اس سعی کو بیکار کر دیا۔ کلیسا نے تاریخی روایات کو فلسفیانہ تخیلات سے زیادہ قابل اعتماد سمجھتے ہوئے ایسے تمام عقائد کو مردود اور مذموم قرار دیا جو کلام الہی کی شہادت کے مقابلہ میں محض انسانی قیاسات کو ترجیح دیتے تھے۔ اور نظام کائنات کی ایک ایسی تصویر پیش کرتے تھے جو اُس زمانہ کی ناقص علمی معلومات کا عکس تھی۔

صابی مذہب | یہودیت اور مسیحیت کی باطنی تعلیمات کے اس مختصر تذکرہ کے بعد چند کلمات اُس فرقہ صابی کو اسلامی باطنیت کی تاریخ میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے کیونکہ اکثر باطنی فرقہائے اسلام کا یہ دعویٰ رہا ہے کہ اُن کے عقائد صابی عقائد سے ماخوذ ہیں یا یہ کہ دونوں عقائد میں کوئی خاص مطابقت

ہے اور چونکہ صابی مذہب کے متعلق قرآن مجید میں کچھ نکتہ کی حیثیت مجموعی مقبولیت کا اظہار کیا گیا ہے اس لئے بالخصوص اس انتساب میں کوئی عار محسوس نہ ہونا تھا۔ پیشتر اس کے کہ ہم صابی مذہب کی حقیقت کو مغربی محققین کے مسامحہ کی امداد سے واضح کرنے کی کوشش کریں۔ اس خیال کا اعادہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید سے صابی عقائد کے متعلق صرف اسی قدر استنباط کیا جاسکتا ہے کہ وہ توحید۔ ایمان بالغیب اور جزا و سزا کے اعمال میں یقین رکھنے کے منافی نہ تھے اور بحیثیت مجموعی نصرانیت و یہودیت کے ہم پایہ تصور رکھے جانے کے مستحق تھے۔ لیکن چونکہ یہ امر مسلم ہے کہ مختلف زمانوں میں اس نام سے مختلف جماعتوں نے فائدہ اٹھایا ہے اس لئے اصل کو نقل سے تمیز کرنا دشوار ہو گیا ہے اور تاریخ میں کئی ایسے مذہبی فرقوں کا ذکر آتا ہے جو صابیت کے مدعی تھے لیکن جن کو محمولہ بالا عقائد سے کوئی سروکار نہ تھا۔ چنانچہ خلافت عباسیہ کے ابتدائی دور میں شام کے بعض مشرکین نے اپنے لئے یہ نام سیاسی مصالح کی بنا پر اختیار کر لیا تھا اور قرامطہ نے بھی وقتاً فوقتاً اس نام کے پردہ میں اپنی سیاسی اور مذہبی تحریکات کو مستور کیا ہے۔ لیکن جہاں تک پتہ چل سکتا ہے قرامطہ کو اس بارہ میں اولیت کا فخر حاصل نہیں کیونکہ ان سے قبل خارجی فرقہ کا ایک فرد یزید ابن ابی علیہ نامی ملت اسلامی کو اہل ادریسپے صابی مذہب کی تجدید کی خوشخبری سنا چکا تھا۔ بہر حال جدید تحقیق کا یہ نتیجہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان مورخین لفظ صابی کا اطلاق تمام ناستک فرقوں پر جائز رکھتے ہیں جن کے عقائد جیسا کہ ابھی بیان ہو چکا ہے نصرانیت اور بعض ماقبل مذاہب کے اختلاط کا حاصل تھے۔ ان میں سے بعض مجوسیت اور بعض یونانی فلسفہ سے زیادہ اثر پذیر ہوئے تھے۔ لیکن تقریباً تمام ایسے فرقوں کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ کسی خارجی اثر کو خواہ وہ مشرق سے آئے یا مغرب سے قبول کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتے تھے۔ ان میں وہ گروہ بھی شامل ہے جو ایران میں مانی نے قائم کیا تھا اور جس میں نصرانی اور مجوسی عقائد بدرجہ مساوی موجود تھے۔

مانی اور اُس کی تعلیم مانی کے پیرو مسیح کو مانتے تھے لیکن اُس مسیح کو جو ان کے خیال میں نورانی کا ایک ٹکڑا تھا جس نے قلیل مدت کے لئے اس دنیا میں نازل ہو کر اپنی بچگی سے کرہ ارضی کو منور اور چشم انسانی کو خیرہ کر دیا تھا لیکن چونکہ آدمیوں میں اُس کی قدر دانی کی حیثیت نہ تھی وہ اپنے آسمانی مسکن کو مراجعت کر گیا۔ وہ مسیح جس کا یہودی اور نصرانی روایات میں ذکر آتا ہے جس کا نام عیسیٰ ابن مریم تھا اور جس کے متعلق مصلوب ہونے کا گمان کیا جاتا ہے۔ مانی کے عقیدہ کے مطابق نعوذ باللہ ایک منقرض اور کاذب شخص تھا جس نے اصلی مسیح کے نام سے فائدہ اٹھا کر لوگوں کو گمراہ کرنے کا قصد کر لیا تھا۔ صادق اور کاذب مسیح کے درمیان یہ تفریق (جس کا صرف ایک حصہ یعنی مسیح کے آسمان

پہلے جانے کا عقیدہ اسلام میں بھی موجود ہے، نصرانیت کے اکثر ناستک فرقوں کا خاصہ تھی۔ چنانچہ ان میں سے ایک مقرر گروہ یعنی مانڈین فرقہ کی مقدس کتاب ”جنزرا“ میں جہاں یسوع مسیح سے بریت کا اظہار کیا گیا ہے اور ان کو کاذب پیغمبر قرار دیا گیا ہے۔ وہاں ایک برگزیدہ انسان کا بھی ذکر آتا ہے۔ جس کو مسافر یا غیبی کے لقب سے موسوم کیا ہے اور جس کے متعلق یہ لکھا ہے کہ وہ یروشلم میں روی گونڈ پائینڈٹ کے زمانہ حکومت میں نمودار ہوا تھا۔ بیماروں کو اچھا کر دیتا تھا اور ایک ایسی تعلیم کا حامل تھا جو حیات ابدی کا سرچشمہ تھی۔

مزدک مانی کے مذہب کو زرتشتی مذہب کے مقابلہ میں فروغ حاصل نہ ہوسکا اور ظلم و عقوبت نے بہت جلد مانی کے پیرو گروہ کا خاتمہ کر دیا لیکن ان کے بعض عقائد اس جماعت میں دوبارہ نمودار ہو گئے جو مزدک نے نو شیرواں کے زمانہ سے قبل قائم کی۔ اس جماعت کی خصوصیات میں منجملہ اور فاسد عقائد کے اشتراکیت بھی شامل تھی۔ وہ نہ صرف مال و متاع کو جماعت کی ملکیت تصور کرتے تھے۔ بلکہ اپنی عورتوں کو بھی مشترک مقبوضات کی ذیل میں شمار کرتے تھے اور ان صفات کی وجہ سے صحیح معنوں میں ایک انقلابی جماعت خیال کئے جانے کے مستحق ہیں۔ نو شیرواں کے باپ پر مزدک نے بہت اثر اور تصرف حاصل کر لیا تھا لیکن خود نو شیرواں اس کی تعلیم سے بہت برگشتہ تھا اور اس بادشاہ نے مزدکی گروہ کے استیصال میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا۔ اس کی محاصرانہ سرگرمی نے اس گروہ کو تو فنا کر دیا۔ لیکن ان کے عقائد باقی رہ گئے اور مختلف صورتوں میں متشکل ہو کر ملت اسلامی میں ضل اندازی کرتے رہے۔ ان تمام مشاہدات کا محض یہ ہے کہ صابی اور ناستک عقائد میں کوئی بنی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ اور ان دونوں ناموں کا اطلاق ان تمام فرقوں پر ہو سکتا ہے جو مذاہب قدیمہ کے طبعی ارتقاء اور ان کے الہامی مذاہب سے اختلاط کی بدولت قائم ہو گئے تھے۔

حنیف لفظ حنیف بھی اسی قسم کی ایک غیر معین اصطلاح ہے۔ غالباً یہ شامی لفظ حنفہ کی معرب شکل ہے جس کا اطلاق قدیم مذاہب کے پرستاروں پر کیا جاتا تھا اور جس حنفہ کا قرآن مجید میں ذکر ہے وہ شاید کوئی ناستک گروہ تھا جو آخرت کی فلاح کو دنیوی بہبودی پر ترجیح دیتا تھا۔ یہ لوگ اگرچہ نصرانیوں اور یہودیوں سے متمیز کئے جاسکتے تھے لیکن ان دونوں مذاہب سے قرابت قریبہ اور توحید کا راسخ عقیدہ رکھتے تھے۔ عرب مؤرخین لفظ صابی کا استعمال اکثر مانڈین گروہ کے لئے کرتے ہیں جن کا کچھ تذکرہ ابھی ہو چکا ہے۔ یہ گروہ لبصرہ اور واسط کے ملحقہ علاقہ میں اقامت پذیر تھا اور اس کو مفتیہ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ لیکن صحیح خیال یہ ہے کہ مانڈین اور مفتیہ دو علیحدہ گروہ

تھے۔ اگرچہ غفل و اصطلاح کی رسم دونوں میں مشترک تھی۔ مغتدہ کا تعلق دیصافی جماعت سے معلوم ہوتا ہے جو دراصل ایک غیر معروف عیسائی فرقہ تھا اور جس کا کچھ اثر مانی کی تعلیمات میں نظر آتا ہے۔

باطنی تعلیم کے ماحذ یہودیت اور مسیحیت کے اس مختصر تبصرہ سے جو نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ان مذاہب میں جو جماعتیں علم باطنی و عرفان کی مدعی تھیں وہ کم و بیش قدیم مذاہب اور فلسفہ سے متاثر تھیں۔ یہ قدیم اثرات شرق و غرب دونوں جانب سے آئے تھے۔ لیکن چونکہ ملک شام جو یہودیت اور مسیحیت کا زاد و بوم تھا۔ ہندو ایران کی یہ نسبت یونان و مصر سے زیادہ قرب و قرابت رکھتا تھا۔ اس لئے ان دونوں الہامی مذاہب کی باطنی تعلیم پر یونانی فلسفہ اور مصری سحر و کھانت کا اثر ہندی تخیل اور ایرانی تفکرات کے اثر کے مقابلہ میں بہت زیادہ غالب نظر آتا ہے۔ دوسری بات جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ باطنی تعلیم اور انقلابی سیاست کا وہ تعلق جس کی جانب پیٹرسنم کمی مرتباً اشارہ کر چکے ہیں۔ یہودی اور مسیحی باطنی گروہ میں بھی صاف طور پر نمایاں ہے۔ پیردان مانی اور کلڈانی مغتدہ نظری اور عملی حیثیت سے اشتراکیت کے حامی تھے اور انہیں کا قدیم گروہ بھی جو اور اعتبار سے ایک خالص مذہبی گروہ تھا اپنے عمل سے اسی اصول کا موید نظر آتا ہے۔ جب تک مروجہ نظام تمدن سے انحراف کا تعلق ہے یہودیت اور مسیحیت کے تمام باطنی فرقے انقلابی جماعتیں قرار دئے جانے کے مستحق ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ جس انقلاب کے وہ خواہاں تھے وہ سیاسی انقلاب نہیں بلکہ مذہبی انقلاب تھا تو ہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اس زمانہ میں اور اس کے صد سال بعد تک سیاست اور مذہب کے مابین وہ حد فاصل قائم نہ ہوئی تھی جس کو ملحوظ رکھنے کے ہم عادی ہو گئے ہیں۔

قدیم مذاہب و فلسفہ کے اثرات اور انقلابی میلانات کو محسوس کرنے کے بعد باطنی تعلیم میں جو چیز باقی رہ جاتی ہے وہ چند نفسیاتی حقائق ہیں جو غیر معروف تاثرات اور فطری جذبات پر مبنی ہیں۔ انسان بالطبع ان قیود سے متنفر ہے جو اس کی جسمانی خلقت اس کے علم و عمل پر عاید کرتی ہے۔ اور ہر زمانہ میں اس کو ایسے وسائل کی جستجو رہی ہے جو ان قیود سے اسے کسی حد تک آزاد کر سکیں۔ یہی جستجو اس کی ترقی کا راز ہے اور اسی کی تحریک سے اس نے ایک جانب کائنات کی حقیقت اور دوسری جانب خود اپنی حقیقت کو معلوم کرنے میں سعی بلیغ کی ہے۔

علم خواہ کسی قسم کا بھی ہو مشاہدہ اور قیاس پر مبنی ہوتا ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش ہر وقت موجود رہتی ہے۔ لیکن عمل اور خصوصاً حن عمل کے لئے شک و شبہ کا اعتقاد و یقین سے تبدیل کرنا لازمی ہے۔ مذہب اس تبدیلی کے امکانات پیدا کر دیتا ہے اور انسان کے لئے بعض ایسے محکم عقائد متبہا کر دیتا

ہے جن کو پیش نظر رکھ کر وہ ایک مطمئن اور مفید زندگی بسر کر سکتا ہے۔ یہ عقائد ایک انسان دوسرے انسانوں کی تعلیمات یا اپنے ماحول سے بھی اخذ کر سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ انسان کے ذاتی وجدان سے اخذ کئے جائیں تو ان کی قوت و شگفتگی بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس ذاتی وجدان کے حصول کے لئے ہر زمانہ اور ہر ملک میں خاص طریقے وضع کئے گئے ہیں اور مختلف ممالک و ازمینہ کے عام تفاوت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان طریقوں اور ان کے نتائج میں حیرتناک مماثلت پائی جاتی ہے جو ان طریقوں کی صداقت کا ایک بہت ثبوت ہے۔ یہ طریقے باطنی تعلیم کا سب سے زیادہ قابل قدر اور مفید عنصر ہیں اور کم و بیش تمام مذاہب میں موجود ہیں۔ چونکہ مذہب خود بھی واردات قلبی اور وجدان پر انحصار کرتا ہے۔ ان طریقوں کو مذہب سے خارج کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ اکثر مذاہب کے مروجہ نظامات میں ان طریقوں کو نہ صرف کوئی جگہ نہیں دی گئی بلکہ ان نظامات کے عمال اور محافظین ان طریقوں سے بدگمانی کا اظہار کرتے رہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ جو لوگ ان کے دلدلہ سٹھے وہ شر و اخفا کے مسلک کو اختیار کر کے گروہ باطنیہ میں مدغم ہو گئے۔

مختصر طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ملت اسلامی کے باطنی گروہ کی تعلیمات میں بھی وہ سب عناصر موجود ہیں جن کا یہودیت اور مسیحیت کے ضمن میں تذکرہ ہوا ہے۔ ہمارے اس بیان کی مفصل توضیح نفس کتاب کے مطالعہ سے ہو جائے گی۔ لہذا اس مقدمہ کو اور طول دینے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی :



پہلا باب

ملت اسلامی میں فترق کا آغاز

مکہ اہل مدینہ کے راکنین جو پیغام رسالت کے اولین مخاطب تھے اس کو قبول کرنے
 زمانہ جاہلیت سے پیشتر بت پرستی میں اس قدر راسخ الاعتقاد نہ تھے جس قدر کہ زہر پرستی میں منہمک اور
 مبتلا تھے۔ ان کی بت پرستی محض تقلیدی اور سطحی تھی لیکن ان کی زہر پرستی عملی اور طبعی تھی۔ ان کی ماقبل اسلام ملت
 کو اکثر جاہلیت کے نام سے مرہوم کیا جاتا ہے۔ لیکن جاہلیت کو جہالت کا مترادف نہ خیال کرنا چاہیئے اور
 جو تاریکی اس وقت موجود تھی وہ روحانی تاریکی تھی کہ مادی۔ مادی تہذیب و تمدن کے اعتبار سے عرب
 کے ان دونوں شہروں کی آبادی کوئی وحشی انسانوں کا گروہ نہ تھی بلکہ ایک خوشحال تہذیب یافتہ اور خاصی تہذ
 جماعت تھی۔ جسے اپنے تمول پر غور اور اپنے رسم و رواج پر مانہ تھا چونکہ یہ شہر مشرقِ قریبہ کی تجارتی شاہراہوں
 کے قریب واقع ہوئے تھے۔ ان کے باشندوں کو اس حصہ دنیا کی تجارت سے بہرہ ور ہونے کے کافی
 مواقع حاصل تھے اور تاریخ شاہد ہے کہ وہ ان مواقع سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ دینائے قدیم کے درجے سے
 تمدن ایرانی اور یونانی ان کے دروازہ پر موجود تھے اور ان دونوں کی باہمی آدیزش کا شور و شغب ان کے کانوں
 تک ضرور پہنچتا ہوگا۔ مذہب کے معاملہ میں بھی ان کا دائرہ انتخاب خاصہ وسیع تھا۔ یہودیت۔ نصرانیت
 مجوسیت۔ صابائیت اور حنفیت جہت پسند طبائع کے لئے تنوع کا ضرورت سے زیادہ سرمایہ ہم پہنچا سکتے
 تھے۔ اگرچہ ان ادیان کے عقائد میں تنکد اور ان کے اعمال میں شستی پیدا ہو گئی تھی۔ حوام کا لالعام کے لئے
 آبائی بت پرستی ہمہ وقت موجود تھی۔ کتابی علم مفقود تھا۔ لیکن ہمسایہ اقوام کے علمی کتابت کی جھلک سے
 عربی معاشرت محروم نہ تھی۔ شعرو شاعری کا بہت چرچا تھا۔ اور اگر ان تمام اشعار کو جو زمانہ جاہلیت کی یادگار
 کے طور پر پیش کئے جاتے ہیں اصلی تسلیم کر لیا جائے۔ تو یہ باور کرنا دشوار ہے کہ کوئی قوم جو اتنی رفعت
 خیال اور نزاکت احساس کی اہل ہر حقیقی معنی میں جاہل تصور کی جاسکتی ہے۔ جملہ معترضہ کے طور پر یہ کہنا

ضروری ہے کہ اس زمانہ کے بعض محققین کا یہ نظریہ ہے۔ کہ جسے ہم جاہلیت کی شاعری کہتے ہیں وہ بیشتر اموی اور عباسی دور کے راویوں کی خود ساختہ موضوعات ہیں جنہیں وہ عوام کا ذوق بڑھانے کی غرض سے جاہلیت کے شعرا کے ناموں سے منسوب کر دیتے تھے لیکن یہ نظریہ محض قیاس پر مبنی اور متواتر تاریخی شہاد کے خلاف ہونے کی وجہ سے بالکل ساقط الاعتبار معلوم ہوتا ہے۔ شاعری کے ماسوا فن خطابت میں بھی جاہلیت کے عربوں نے ایک ممتاز درجہ حاصل کر لیا تھا۔ اور اگرچہ مکہ یا مدینہ کو اس زمانہ میں مرکز علم و فضل ہونے کا کوئی دعویٰ نہ تھا۔ لیکن اس رائے اور خیال کے لئے بھی کوئی ثبوت موجود نہیں۔ کہ ان مقدس شہروں کے ساکنین علوم و مروجہ کے مبادیات سے بالکل بے خبر تھے۔

تاریخی مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت مشرق ادنیٰ اور مشرق وسطیٰ میں تہذیب و تمدن کا ایک مخصوص نظام رائج تھا جس کو بعض یورپین عربی تمدن اور بعض فوجی تمدن کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔ دراصل یہ نظام کسی ایک ملک یا قوم کا ساختہ پر داخہ نہ تھا۔ بلکہ ان تمام اقوام اور ممالک نے اس کے ارتقا میں حصہ لیا تھا۔ جو مشرقی رومی سلطنت کے تابع فرمان یا زیر اثر تھے اور اس میں بہت سے عناصر شامل تھے۔ جن میں سے بعض یونان و ایران اور بعض جزیرۃ العرب کی پیداوار تھے۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ ان میں سے کون سا عنصر غالب تھا۔ عقائد کے لحاظ سے جو سیت کا زیادہ اثر معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس مذہب کے مخصوص معتقدات خصوصاً ثنویت اور نور پرستی اپنی اصلی یا محرف شکل میں جمہور کے طہارے میں نمایاں طور پر سراپت کر گئے تھے لیکن ان معتقدات پر یونانی فلسفہ نے بہت گہرا ملمع کر دیا تھا۔ اور ان کے علی الرغم نصرانیت اور یہودیت کے توحیدی عقائد اپنا نفوذ و اقتدار قائم کرنے کے لئے برابر جدوجہد کرتے رہتے تھے۔ سیاست کے نقطہ نظر سے رومی عنصر غالب تھا۔ کیونکہ صد سال کی کشمکش کے بعد رومیوں نے ایرانیوں کے اثر کو مشرقِ قریبہ میں رفتہ رفتہ مضمحل کر دیا تھا۔ اور رومی قوانین اور آئین اس تمام خطہ ارض میں نافذ ہو گئے تھے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جس کو آج ہم رومن لاء رومی قانون کہتے ہیں اس کا بہت کم حصہ رومیوں کی اپنی ایجاد ہے۔ اور اس کی تکنیک و تدوین میں رومیوں کے ماتحت اقوام خصوصاً شام کے عربی پولتے والے باشندوں اور یہودیوں نے نمایاں حصہ لیا ہے۔ فنون لطیفہ کے بارہ میں شامی اقوام سب سے پیش پیش نظر آتی ہیں۔ کیونکہ فن تعمیر اس زمانہ کا امتیازی فن لطیفہ تھا اور اس فن کے مقبول اسالیب جو مشرق سے لیکر روم تک البری انک اپنا سکھائے ہوئے تھے۔ شامی نژاد خیال کئے جاتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی جزیرۃ العرب کے باشندوں کا اس نظام تمدن میں اتنا زیادہ حصہ تھا کہ اس کی بنا پر یورپین اس کو عربی تمدن کہنا بجا سمجھتے ہیں۔ حجاز اس تمدن

کی مملکت سے خارج تھا لیکن چونکہ حجاز اور شام کے درمیان آمد و رفت کا سلسلہ کبھی منقطع نہ ہوا تھا، اور حجاز یوں کی دولت کا سب سے بڑا ماخذ شاہی تجارت تھی یہ بات ناممکن معلوم ہوتی ہے کہ اس تمدن و تہذیب کا کوئی پر تو حجاز پر نہ پڑا ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ پر تو شہروں میں زیادہ نظر آتا ہو گا۔ باورین عربوں کے متعلق یہ قول سب سے صحیح معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان کی معاشرتی حالت اس وقت بھی غالباً وہی تھی جو اس وقت ہے۔ لیکن اسلام کے ابتدائی مساعی کا معمول مکہ و مدینہ کی شہری آبادی تھی نہ کہ صحرائے عرب کے بدوی قبائل اور جو تاریخی واقعات ابھی بیان ہو چکے ہیں۔ ان کی موجودگی میں یہ یاد کرنا دشوار ہے کہ وہ شہری آبادی کسی وحشیانہ طرز ماند و بود کا نمونہ تھی۔ ان میں بعض شدید اخلاقی عیوب مثلاً قمار بازی، شراب خوردی، تکثیر ازواج اور دختر کشی وغیرہ ضرور موجود تھے۔ لیکن تاریخ میں اس خیال کا ثبوت بالکل موجود ہے کہ ایسی اخلاقی لپٹی تہذیب و تمدن کے ایک خاص ارتقاع کی منافی نہیں ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ ایک قوم باوجود مادی اور معاشرتی خوشحالی نصیب ہونے کے اس قسم کی اخلاقی خرابی میں مبتلا ہو۔ مثال کے طور پر ہندوستان کی تاریخ کے اس زمانہ کو لیجئے جسے زمانہ شیواجیت یا اتھاس کہتے ہیں۔ اور جس کی تصویر ایک لازوال پیرایہ میں برہماؤن و مہا بھارت میں موجود ہے۔ ان عظیم المثال رزمیہ داستانوں کے مطالعہ سے ہر ایک بے تعصب شخص یہ نتیجہ لگا لئے پر مجبور ہوتا ہے کہ اس زمانہ کے بہترین نمونے بھی بعض اخلاقی نقائص سے جن کو آج کل ہنایت مذموم خیال کیا جاتا ہے بدی نہ کھتے لیکن باوجود اس حقیقت کے کون کہہ سکتا ہے کہ وہ اشخاص مہذب یا متمدن انسان نہ تھے۔ یا ان کا زمانہ تہذیب و تمدن کا دور نہ تھا۔

یہی حال مکہ اور مدینہ کے عربوں کا تھا۔ جن کے کانوں نے اسلام کے نعرہ تجبیر اور نعرہ توحید کو اور سب انسانوں سے قبل سنا اور جن کو راہ راست پر لانے میں تقریباً اتنی ہی مدت صرف ہوئی جتنی کہ بعد میں اسلام کو مہذب دنیا کے ایک بہت بڑے خطہ کو مستحضر کرنے میں صرف کرنی پڑی۔ اگر یہ لوگ سیدھے سادے وحشی انسان ہوتے تو شاید اسلام کو ان کے دلوں میں جگہ پانے کے لئے اس قدر جاد و جود کی ضرورت ہی نہ پیش آتی۔ جتنی کہ اس کو واقعاً کرنی پڑی۔ دشواری تو یہی تھی کہ مادی خوشحالی اور تہذیب سے انہیں اتنا بہرہ ضرور تھا جتنا کہ اپنی اخلاقی اور معاشرتی حالت سے مطمئن اور کسی روحانی انقلاب سے متنفر ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے اور ان کی معلومات اتنی وسیع ضرور ہو چکی تھیں کہ وہ اسلام کے حج و عمرہ کے مقابلہ میں مشکنا نہ دلائل پیش کر سکتے تھے۔ ان کے دو مذموم رجحانات ان کو اسلام کے قبول کرنے سے خاص طور پر مانع ہونے لگے تھے ایک تو وہی مادہ پرستی جس کی بنا پر ان کو روحانی حیثیت

سے جاہل کہنا حق بجانب ہے اور دوسرا اگر وہ ہندی جس کے لئے ان کی قبائلی تنظیم خاص طور پر ہندوؤں واقع ہوئی تھی۔ ان مخربانہ میلانات کے خلاف قرآن مجید میں بار بار تنبیہ و ہتدیدہ موجود ہے لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ آخر کار جب یہ لوگ مسلمان ہو گئے تو ان کے یہ میلانات واقعا زائل ہو گئے یا صرف ایک وقت خاص کے لئے بعض حالات کے دباؤ سے اجتماعی زندگی کی تہ میں غائب ہو گئے۔ لیکن جب حالات بدل گئے تو پھر سطح پر ابھرائے۔ بہر حال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی تعلیمات کو عربوں کی ایک قلیل جماعت نے تکلیف و تبلیغ کے ذریعے سے قبول کیا لیکن ان کی کثیر جماعت اس وقت ان تعلیمات کو قبول کرنے پر تیار ہوئی جب تلخ تجربہ نے یہ بات اچھی طرح ان کے ذہن نشین کرادی کہ خدا کے رُور کو بھونکوں سے بچانا ممکن نہیں اور اگر ضرورت ہو تو اسلام میں اپنی ہستی کو محفوظ رکھنے اور اپنے مخالفین کو پائمال کرنے کے لئے کافی زور و قوت موجود ہے۔

اسلامی فتوحات اور ان کے نتائج

اس حقیقت کے آشکار ہونے کے بعد عرب قوم کی مخالفت کا خاتمہ ہو گیا اور ان کے قبائل جوق در جوق اللہ کے دین میں داخل ہونے لگے کچھ عرصہ کے لئے ان کا باہمی جنگ و جدال ملتوی ہو گیا۔ اور ان کی توجہ دوسری اقوام کی زیادہ تر خیر ارضی اور زیادہ متمول بستیوں کی طرف منعطف ہو گئی۔ فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا۔ مذہبی جوش اور اقتصادی احتیاج ہمسا یہ اقوام کے مقابلہ کے لئے دو زبردست محرکات بن گئے اور مجازی عرب آغا ناٹا میں اس تمام خطہ ارض پر قابض ہو گئے جو مذکورہ بالا مجموعی یا عربی تمدن کے زیر اثر تھا یہ حیرت ناک کامیابی ان کی جنگی قابلیت سے زیادہ اسلام کی سادگی و صداقت کا نتیجہ تھی اور نیز اس واقعہ کا بھی کہ اسلام اس انحطاط پذیر تمدن کی لقی ہونے کے باوجود عقائد و اعمال کے لحاظ سے مجموعی تمدن کی آغوش میں ترمیمیت پائی ہوئی طبلے کے لئے کوئی اجنبی یا ناموافق مذہب نہ تھا اور اس کے دائرہ میں نہ کہ سابقہ تمدن کے رجحانات کی تکمیل کا پورا موقعہ حاصل تھا۔ ممکن ہے کہ آئندہ ان اسباب کی مزید تشریح کی ضرورت پیش آئے۔ جن کی بدولت اسلام کو مشرقِ قریب میں نصرانیت اور مجموعی مذاہب کی جگہ لینے کا بہت جلد موقع مل گیا لیکن فی الحال دو چیزوں پر توجہ کو مرکوز رکھنا مناسب ہے۔ ایک تو یہ کہ ان عاجلانہ فتوحات سے جہاں عربوں کو بہت سے فوائد حاصل ہوئے وہاں یہ نقصان بھی پہنچا کہ ان کی جبلی مادہ پرستی کی کما حقہ تخریب نہ ہو سکی اور ان کی روحانی و اخلاقی فضائل کی اصلاح جس کا آئندہ اسلام نے کیا تھا۔ درجہ تکمیل کو نہ پہنچ سکی۔ دوسری یہ چیز کہ جب ایک نیا مذہب کسی قدیم تمدن کے ساتھ پیوند ہوتا ہے تو اس قدیم تمدن کے اثرات کلی طور پر چھو نہیں ہو جاتے اور لمبا اوقات نئے مذہب کے اشکال میں پراپنے

تمہدن کے عقائد و میلانات اپنی نمود و اظہار کا ایک جدید اور زیادہ موثر پیرایہ حاصل کر لیتے ہیں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے آغاز میں ہی دو چیزیں گروہ بندی کا سب سے بڑا سبب بن گئیں اور قرآن مجید میں تحزب و تشیع یعنی فرقہ پر دازی اور گروہ بندی کے خلاف جو متعدد اور صریح احکام موجود ہیں وہ ملت اسلامی کو افتراق سے نہ باز رکھ سکے۔

مسئلہ خلافت سب سے پہلا اہم افتراق جو ملت اسلامی میں پیدا ہوا۔ وہ مسئلہ خلافت تھا اور اس افتراق کے نتائج نہایت دیر پا اور اتحاد اسلامی کے لئے نہایت مہلک ثابت ہوئے۔ ابھی حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ کا جسد مبارک قبر میں استراحت بھی کرنے نہ پایا تھا۔ کہ مسلمان ان کی جانشینی کے لئے آپس میں مناکشہ کرنے لگے۔ لیکن اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ خلافت کا تعین ایک ناگزیر سوال تھا۔ کیونکہ اسلام کے قیام کے ضمن میں ایک سلطنت بھی قائم ہو گئی تھی اور یہ ناممکن تھا کہ اس سلطنت کو بغیر سرکردگی اور محافظت کے چھوڑ دیا جائے۔ نیز مذہب و شریعت کے استحکام اور اخلاق ملی کی اصلاح کے لئے بھی لائڈی تھی۔ کہ کوئی نادسی وراہنہ اختیار کیا جائے جس اتحاد و اخوت کی قرآن مجید میں بار بار تاکید کی گئی تھی اور جس کے لئے حضرت پیغمبر عمر کھر کو شاں رہے تھے اس کا اقتضا تو یہ تھا کہ مسلمان اس ضروری سوال کو اتفاق رائے سے طے کر لیتے۔ لیکن مؤرخین کی رواداری اور مصاحت کے باوجود اس تاریخی حقیقت پر پردہ نہیں ڈالا جاسکتا کہ خلافت کا جو تصفیہ ہوا اس پر تمام ملت اسلامی کا اتفاق نہ تھا اور اگر یہ اختلاف نے کچھ عرصہ تک کوئی ناگوار صورت نہیں اختیار کی لیکن یہی اختلاف بعد میں جمیعت اسلامی کے انتشار اور خانہ جنگی کا موجب ہو گیا۔ چونکہ خلافت کے مسئلہ نے رفتہ رفتہ مذہب میں جگہ پالی اور معتقدات کی ذیل میں شمار ہونے لگا اور ہمارے منشا نہیں کہ کسی اسلامی فرقہ کے مذہبی احساس کو برا نیچھتہ کریں یا کسی عقیدہ کی پاسداری کریں۔ لہذا ہم اس مسئلہ پر بحث مباحثہ کرنے سے حتی الامکان احتراز کرنا چاہتے ہیں۔ خصوصاً اس لئے بھی کہ مختلف فرقہ اسلامی نے اپنے خاص نقطہ نظر سے اس مسئلہ پر اپنے عقیدہ کے جواز اور مخالفت عقائد کی تردید میں اس قدر خامد فرسائی کی ہے کہ کوئی نئی بات کہنا یا کسی انقطاع فیصلہ تک پہنچنا بالکل ناممکن معلوم ہوتا ہے لیکن چونکہ اس مسئلہ پر اسلام کی بہت سی فرقہ بندی کا انحصار ہے اور ہم کو ان فرقوں کا تذکرہ بار بار کرنا ہو گا۔ یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ خلافت کے بعض کوائف و تنقیحات مختصر پیرایہ میں بیان کر دئے جائیں۔

مسئلہ خلافت کے متعلق سب سے پہلا سوال تو یہ ہے کہ آیا قرآن مجید میں کوئی صریح حکم ایسا موجود ہے جس کی متابعت میں اس مسئلہ کا کوئی قطعی فیصلہ ممکن ہو۔ اس کا جواب غالباً نفی میں دیا جائے گا۔

قرآن مجید میں اولوالامر کی اطاعت کو مومنین کے لئے اللہ اور رسول کی اطاعت کی مانند فرض قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اولوالامر کے تعین کے متعلق کوئی صریح فرمان موجود نہیں۔ باہمی مشاورت کی تاکید کی گئی ہے۔ لیکن مشاورت کے حدود مقرر نہیں کئے۔ خلیفہ اور امام کے الفاظ موجود ہیں۔ لیکن سیاق عبارت سے یہ نتیجہ نکالنا دشوار ہے کہ ان کے لغوی معانی سے زیادہ ان الفاظ کا کوئی خاص مفہوم ہے۔ دراصل یہ سکوت قرآن مجید کی تعلیم کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ اس تعلیم کا یہ منشاء ہرگز نہیں معلوم ہوتا کہ انسانی ضمیر اور رائے کو اس حد سے زیادہ مقید بنائے۔ جتنی کہ عقیدہ و عمل کی درستی کے لئے بالکل لازمی ہے اور ارتقاء خیال کے لئے کوئی گنجائش ہی باقی نہ رکھے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا حضرت پیغمبر نے اپنی جانشینی کے لئے کسی خاص شخص کو نامزد کیا تھا یا نہیں۔ اس کا جواب مسلمانوں کی اکثریت نے نفی میں دیا ہے۔ لیکن ایک اقلیت ایسی موجود رہی ہے جو اس سوال کا جواب اثبات میں دیتی ہے چونکہ ان دونوں کے درمیان تصفیہ کا انحصار احادیث و اقوال نبوی کی ترقید پر ہے اور اس قسم کی ترقید کے لئے ہمیں نہ اہلیت حاصل ہے نہ موقع۔ اس لئے اس سوال کو ترک کر دینا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے لیکن مجملہً اتنا کہنے میں مضائقہ نہیں معلوم ہوتا کہ جس کثرت و توازن و اتفاق کے ساتھ احادیث سیدنا علیؑ کی فضیلت اور مرتبہ کے متعلق ملتی ہیں وہ مدعیان خلافت میں سے کسی اور کے بارہ میں نظر نہیں آتیں۔ تیسرا سوال یہ ہے کہ جس اصول پر ابوالفضل مسند خلافت کو طے کیا گیا، کیا وہ بہترین اصول تھا اور اس مسئلہ کا کوئی اس سے بہتر تصفیہ اس وقت ممکن تھا یا نہیں۔ اس سوال کا جو جواب ہمارے لئے ممکن ہے وہ یہ ہے کہ جب تک خلافت سرورشی سلطنت کی شکل میں منتقل نہیں ہوئی۔ اس کے نصب و تعین میں کوئی ایک اصول کارفرما نہیں معلوم ہوتا۔ خلیفہ اول کا تقرر اجماع کے اصول پر خیال کیا جاتا ہے۔ خواہ وہ اجماع کا مل تصدیق کیا جائے یا ناقص۔ خلیفہ ثانی کا تقرر خلیفہ اول کی نامزدگی سے عمل میں آیا۔ اگرچہ کسی بین و شدید اختلاف کا پیدا نہ ہونا اجماع پر بھی دلالت کر سکتا ہے۔ خلیفہ ثانی نے اپنے جانشین کو نامزد کرنے سے انکار کر دیا۔ اور اس کے تقرر کو چند اشخاص کے سپرد کیا کہ وہ باہمی مشاورت کے بعد جسے چاہیں خلیفہ منتخب کر لیں۔ خلیفہ چہارم کا انتخاب بطور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کامل اجماع کا نتیجہ تھا۔ لیکن بعد میں ایک گروہ کی بغاوت سے صاف ظاہر ہے کہ یہ اجماع بالکل عارضی اور بہت حد تک نمائشی تھا۔ بحیثیت مجموعی یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلی چار خلافتوں کے تعین میں (اور یہی چار خلافتیں دراصل کوئی حقیقی مذہبی اہمیت رکھتی ہیں) نامزدگی اور انتخاب دو مختلف اصولوں کی آمیزش معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ انتخاب کا اثر غالب ہے۔ لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ میراث کا اصول جو آگے چل کر خلافت کی بنیاد ہو گیا اگر شروع

سے اختیار کر لیا جاتا تو ملت اسلامی کے لئے مفید ثابت ہوتا یا مضر۔ اس کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ جمہوری حکومت اور موروثی سلطنت کے حسن و قبح کے متعلق سیاسیات کے ماہرین کے درمیان کبھی اتفاق رائے نہیں ہو سکا۔

مناقشہ خلافت کے مذہبی پہلو سے قطع نظر کہ کے اگر اس کو محض سیاسی زاویہ نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ عربوں کی اسی مادہ پرستی اور عرب قبائل کی اسی باہمی رشک و حسد کا ایک مظاہرہ معلوم ہوتا ہے۔ جن کے انزالہ کے لئے حضرت پیغمبر تمام عمر سعی رہے تھے اور اگر کوئی سیاسی اصول اس مناقشہ کے اولین تصفیہ میں کارفرما نظر آتا ہے تو وہ صرف یہ اصول ہے کہ بنی امیہ اور بنی ہاشم کو حتی الامکان خلافت کے منصب سے دور رکھا جائے تاکہ اس اقتدار میں جو ان خاندانوں کو رسول سے قرابت یا کسی اور وجہ سے حاصل تھا کوئی غیر موزوں اضافہ نہ ہوئے پائے۔ اسلام کے آغاز میں بنی ہاشم خصوصاً سیدنا علیؑ رسول اللہؐ کی معاونت اور بنی امیہ آپؐ کی مخالفت میں سب سے زیادہ سرگرم رہے تھے۔ لہذا ان دونوں خاندانوں کے کسی فرد کا بالاتفاق خلیفہ منتخب ہو جانا اگر ناممکن نہیں تو غیر اغلب ضرور تھا۔ بہر حال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت پیغمبرؐ کی جانشینی کے مسئلہ نے اسلامی جماعت کو تین فرقوں میں منقسم کر دیا۔ انصار کا گروہ حضرت سعد بن عبادہ خزرجی کو خلیفہ بنانے کے لئے کوشاں تھا۔ مہاجرین بشیر حضرت ابوبکر صدیقؓ کی طرف مائل تھے۔ لیکن مسلمانوں کی ایک جماعت سیدنا علیؑ کو منصب خلافت کا ان دونوں بزرگوں سے زیادہ اہل تصور کرتی تھی۔ اس آخر الذکر جماعت میں زیادہ تر ایسے شخصیات شامل تھے جنہوں نے اگرچہ تاریخ اسلام میں وہ شہرت حاصل نہیں کی جو بعض اور معاصرین پیغمبرؐ کو حاصل ہوئی ہے۔ لیکن جن کے اتفاق و دینداری اور رسول خداؐ سے بے لوث محبت میں شک کی مطلق گنجائش نہیں ہو سکتی مثلاً حضرت سلمان فارسی اور حضرت ابوذر غفاری۔ لیکن یہ جماعت اپنی دینداری کی وجہ سے سیاسی جڑ توڑ سے بالکل نا آشنا تھی اور اگرچہ عوام الناس کی نگاہ میں ان کا کتنا ہی ادب و احترام ہو لیکن اس نازک موقع پر ان سے کوئی ایسی سعی ظہور میں نہیں آئی جو ان کو اپنے مدعا و مقصد میں کامیاب بنا سکتی۔ دوسری دونوں جماعتیں سقیفہ بنی ساعدہ میں اپنے باہمی اختلاف کے تصفیہ کے لئے جمع ہوئیں۔ جو لوگ اس مجلس میں تھے ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابو عبیدہ بن الجراح اور حضرت پیغمبرؐ ابن شعبہ الثقفی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مہاجرین و انصار نے اپنے اپنے دعوای پیش کئے۔ بحث کے ایک مرحلہ پر یہ تجویز بھی انصار کی جانب سے پیش کی گئی کہ دونوں جماعتیں اپنا اپنا امیر علیحدہ انتخاب کر لیں لیکن مہاجرین نے اس تجویز کے خلاف نہایت شدومد سے اختلاف کیا۔

اور اپنے حقوق کے ثبوت میں رسول اللہ کا ایک قول پیش کیا جس کا مفہوم یہ تھا کہ امام المسلمین کا قبیلہ قریش سے ہونا لازمی ہے۔ بالآخر انصار کی اکثریت حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ تسلیم کرنے پر راضی ہو گئی۔ لیکن ایک قلیل جماعت حضرت سعد ابن عبادہ کی آخر دقت تک حمایت کرتی رہی۔ اور ان کی مخالفت حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کے قیام کے بعد بھی کچھ مدت تک قائم رہی جس وقت سفینہ بنی ساعدہ میں یہ ہنگامہ گرم تھا۔ سیدنا علیؓ اور ان کے رفقاء حضرت پیغمبرؐ کے جد مبارک کی تدفین میں مصروف تھے۔ ان کو غالباً اس مجلس شوریٰ یا مجلس انتخاب کے انعقاد کی خبر بھی اس وقت ملی جب مسلمانوں کی ایک جماعت حضرت ابوبکرؓ کی بیعت قبول کر چکی تھی، بنی امیہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس عاجلانہ کارروائی سے آگاہ نہ تھے اور اس تصفیہ نے ان کی فطری فتنہ پر دازی کو بالکل مبہوت کر دیا۔ اگرچہ ایک روایت اس مطلب کی موجود ہے کہ ابوسفیانؓ نے سیدنا علیؓ کو تصفیہ کے خلاف برا بیچھ کر نے کی کوشش کی اور کہا کہ اگر تم اپنے دعویٰ کی حمایت میں کھڑے ہو جاؤ تو میں مدینہ کو سوار اور پانچ سو سے بھر دوں گا۔ لیکن اس شخص کے لئے جس نے بانی اسلام کے سایہ عاطفت میں تربیت پائی تھی اور جس کی زندگی دین و ملت کی خدمت کے لئے وقف تھی یہ بات بالکل ناممکن تھی کہ دنیوی جاہ و حکومت کی خاطر اس ناپاک پیشکش کو منظور کر لیتا اور مسلمانوں میں خانہ جنگی کا دروازہ کھول دیتا۔ ان کے رفقاء بھی عموماً صلح جو اور امن پسند لوگ تھے اس خلافت کو جسے جمہور نے تسلیم کر لیا تھا ان کی جانب سے کسی حدشہ کا احتمال نہ تھا۔ لیکن عرب کے تمام قبائل ایسے صلح جو اور امن پسند واقع نہ ہوئے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کو اپنی خلافت کے آغاز ہی میں ایک شدید بغاوت کا مقابلہ کرنا پڑا۔ بعض لوگوں نے ان کی حکومت سے ناراضگی ظاہر کی اور کہا کہ جب تک ہم کو یہ امر متحقق نہ ہو جائے کہ رسول اللہؐ نے کس کو خلیفہ بنایا تھا۔ ہم زکوٰۃ خلیفہ کو ادا نہیں کریں گے۔ بلکہ اپنے محتاج اور نادار آدمیوں میں تقسیم کر دیں گے۔ ایک گروہ نے اس سے بھی زیادہ اقدام کیا اور مسیکہ کذاب کو جو رسول اللہؐ کی زندگی میں ہی نبوت کا دعویٰ کر چکا تھا اپنا مادی اور پیشوا تسلیم کر لیا گویا اسلام ہی سے منحرف ہو گئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے خالد بن ولید کو باغیوں کی سرکوبی کے لئے متعین کیا اور انہوں نے اسی خشونت اور بے رحمی کے ساتھ جو وہ کسی زمانہ میں مسلمانوں کے خلاف ظاہر کیا کرتے تھے بغاوت کا قلع و قمع کر دیا۔

واقعات مندرجہ بالا سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ حضرت رسول اللہؐ کے انتقال کے بعد جو افتراقی اسلام میں پیدا ہوا۔ وہ بیشتر ایک سیاسی اختلاف تھا لیکن چونکہ مسئلہ خلافت اس زمانہ میں بھی ایک مذہبی حیثیت رکھتا تھا۔ اس افتراق کا کچھ اثر عقیدہ پر بھی ہونا لازمی تھا۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت ایک

نامنجانہ دور تھا جس میں مسلمانوں کی توجہ زیادہ تر خارجی واقعات میں مشغول رہی۔ ان کی روحانی اور اخلاقی اصلاح جو اسلام کا مقصد اولین تھا بہت حد تک محدود ہو گئی اور ایرانی و رومی سلطنتوں کے خزانوں کی حرص و آزمائش نے عربوں کی فطری مادہ پرستی کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ شاید ان اسباب کی بدولت یا سیدنا علیؑ کے تحت میں بنی ہاشم اور خضدہ خاندان نبوت کا ادب و احترام بہت کم ہو گیا اور جو لوگ رسولؐ کی محبت کے دعوای میں ہنایت گر محوِ شہی کا اظہار کرتے تھے ان کے قریب ترین عزیزوں سے سرد مہری کا برتاؤ کرنے کے عادی ہو گئے۔ اور رفتہ رفتہ خاندان نبوت سے عوام الناس کی عقیدت اس قدر کم ہو گئی کہ علامتہ عداؤد و عداوت کا دروازہ کھل گیا۔ تاہم وہ سیاسی تدبیر جو پہلی دو خلافتوں کی کامیابی کا ضامن تھا ان کو مساحت و رواداری کے شدید پر قائم رکھنے کے لئے کافی تھا اور بجز اس لجاجت کے جس سے حضرت ابوبکرؓ کو اپنے عہد حکومت کے آغاز میں مقابلہ کرنا پڑا تھا۔ ان کے اور ان کے جانشین کے زمانہ خلافت میں مسلمانوں کی جماعت میں کوئی کشیدہ اور بین اختلاف رونما نہیں ہوا۔ لیکن حضرت عثمانؓ کی خلافت اس توازن کو قائم رکھنے سے قاصر رہی کیونکہ نسبی تعلق کی بنا پر بنی امیہ کو حکومت میں شریک کار ہونے کا وہ موقع مل گیا۔ جس کے وہ مدت سے آرزو مند تھے اور رفتہ رفتہ اس جنگاری نے جسے سیاسی تدبیر نے راکھ کے نیچے دبا دیا تھا ایک شعلہ بن کر جمیعت و اتحاد کے خرمن کو آگ لگا دی۔

تشیع کا اعانہ حضرت عثمانؓ بنی امیہ کے دشمنوں کے مجذوب انتقام کا شکار رہ گئے اور سیدنا علیؑ کو جمہور نے عثمانؓ حکومت اپنے ہاتھ میں لینے پر مجبور کیا۔ شروع میں تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ سب مسلمانوں نے ان کو متفقہ طور پر خلیفہ تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن یہ اتفاق بہت جلد اتفاق میں تبدیل ہو گیا اور اتفاق نے بالآخر جنگ و محاصرت کی صورت اختیار کر لی۔ ملت اسلامی کے پھر تین ٹکڑے ہو گئے ایک جماعت تو سیدنا علیؑ کی تقلید و حمایت پر قائم رہی اور یہی وہ جماعت ہے جو بعد میں شیعہ کے نام سے موسوم ہوئی۔ دوسرے گروہ ہیں ایسے لوگ شامل تھے جنہوں نے کنارہ کشی کا مسلک اختیار کیا۔ اور امیر المومنین کی مخالفت اور موافقت دونوں چیزوں سے گریز کیا۔ اس گروہ میں زیادہ تر وہ لوگ شامل تھے جو پہلی تین خلافتوں میں پیش پیش رہے تھے۔ لیکن اس فرقہ کے اسلاف کو بھی جو بعد میں معتزلہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اسی گروہ میں شمار کرنا چاہیے۔ تیسرا گروہ سیدنا علیؑ کے مخالفین کا تھا جنہوں نے حضرت عثمانؓ کے قتل کا انتقام، اپنی مخالفت کے لئے ایک آرٹ بنایا۔ اور امیر المومنین سے لیاوت اور جنگ کی یہ مخالفت جماعت رفتہ رفتہ معاویہ کے علم کے نیچے جمع ہو گئی اور جب امیر المومنین علیؑ قتل ہو گئے تو مسلمانوں کی غالب اکثریت اس جماعت میں شامل ہو گئی۔ اس جماعت کو زمانہ مابعد

میں مرجیہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔ ان کا یہ قول تھا کہ وہ سب لوگ جو سیدنا علیؑ کے خلاف یا ان کی کشتی میں جنگ کرتے رہے اہل قبلہ اور اپنے اقرار ظاہری کی وجہ سے مومن تھے اور اس لئے ان سب کی مغفرت کی امید رکھتی چاہیے۔ ان کے اعمال کے حسن و قبح کے متعلق کوئی گفتگو نہ ہونی چاہیے اور اس قضیہ کے تصفیہ کو روز قیامت کے لئے ملتوی کر دینا چاہیے۔ اس گروہ کو اسلام کا سودا اعظم تصور کرنا چاہیے۔ اس کا مسلک ہمیشہ حاکم وقت کا اتباع اور غالب فریق کی اعانت و تائید رہا۔ اور مرد زمانہ کے بعد یہی گروہ اہل سنت و جماعت کی بنیاد بن گیا۔ ان تین جماعتوں کے علاوہ ایک چوتھی جماعت بھی اسی زمانہ میں پیدا ہوئی۔ جن کو خوارج کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ جماعت بعض ایسے افراد پر مشتمل تھی جو ابتدا میں سیدنا علیؑ کی تائید میں معاویہ کے خلاف جنگ کر رہے تھے لیکن امیر المومنین کی صلح جو روش سے ناواقف ہو کر ان کے دشمنوں سے بھی زیادہ ان سے برگشتہ ہو گئے اور ان کے افعال کو کفر و خطا سے منسوب کرنے لگے۔ ان میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جنہوں نے امیر المومنین کے خلاف معرکہ نہرداں میں حصہ لیا اور جو اپنی سرکشی کی وجہ سے مارقین کے لقب کے مستحق قرار پائے عرض کہ رسول اللہؐ کی وفات کو نصف صدی بھی نہ گزرنے پائی تھی کہ اسلامی اتحاد ختم ہو گیا۔ اور ایک جماعت مسلمین کے کئی فرقے بن گئے۔ جنہوں نے اپنے لئے علیحدہ نام اختیار کر لئے یا ان کے مخالفین نے ان کے لئے بعض نام تجویز کر دیئے اور اسلام جس کا ایک اہم مقصد ملل سالجہ کی گروہ بندی کا انہدام تھا خود تخریب اور شیعہ کا مرجع بن گیا۔ تاہم یہ امر ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ جن فرقوں کا سطور بالا میں ذکر آیا ہے وہ زیادہ تر سیاسی اختلاف کی وجہ سے وجود میں آئے تھے اور ان میں اعمال دینی و عقائد کے بارے میں وہ شدید اختلاف ابھی پیدا نہ ہوا تھا جو آگے چل کر ان فرقوں کا مابہ الامتیاز بن جاتا ہے۔ نیز وہ القاب جن کو ہم نے ان فرقوں سے منسوب کیا ہے اپنے مفہوم و اطلاق میں اس انقطاع حیثیت کو نہ پہنچے تھے۔ جو بعد میں انہی القاب کو نصیب ہو گئی۔ غالباً یہ ابتدائی فرقے سب کے سب اپنے آپ کو مومن و مسلم کہتے اور سمجھتے تھے اگرچہ ان کے مخالفین ان کا طنز یہ القاب سے ذکر کرتے تھے۔

بنی امیہ کی حکومت | بنی امیہ کی خلافت کا انعقاد اصول انتخاب پر اصول میراث کی فتح کا پیش خمیہ ثابت ہوا۔ کیونکہ اس کے بانی امیر معاویہ نے اپنی زندگی میں اپنے بیٹے یزید کے لئے سلطنت کو محفوظ کرنے کی سعی شروع کر دی۔ مسلمانوں کی فتوحات اور بلاد اسلامی کی تیسع کا عمل جاری رہا۔ لیکن شعار اسلامی کے استحکام اور اخلاق کی اصلاح کا کام بالکل ترک کیا اور تفرق کا بیج جو رسول اللہؐ کے انتقال کے بعد ہی لویا گیا تھا پھوٹ کر ایک تناور درخت بن گیا۔ جس کے موسوم

سایہ نے ملت اسلامی کے نشوونما پر نہایت مضر اثرات پیدا کئے۔ خاندان رسولؐ کا احترام اس قدر کم ہو گیا کہ معرکہ کربلا میں کوئی ظلم نہ تھا جو رسولؐ کے نواسے اور ان کے اقربا پر مدعا رکھا گیا ہو۔ شعائر اسلامی کی تخریب و امانت بنی امیہ کے اکثر خلفاء کا دلچسپ مشغلہ ہو گئی۔ اسلام کی صحیح روش کے خلاف مسلمانوں میں عرب اور غیر عرب کی تمیز سیاست کی بنیاد قرار پائی اور اس سیاست کی بدولت اتحاد اسلامی میں رخنہ اندازی کے مواقع اور بھی زیادہ ہو گئے۔ یہ تو بنی امیہ کی خلافت کا تاریک رخ ہے۔ لیکن اس دور کے بعض روشن پہلو بھی ہیں۔ اگرچہ بنی امیہ کی حکومت ظلم و استبداد کا ایک بہت بڑا مظاہرہ تھی لیکن اس نے عرب کی قدیم حریت و شجاعت کو فنا کرنے کی وہ منظم کوشش نہیں کی جو ان کے بعد عباسیوں کی جانب سے عمل میں آئی اور بنی امیہ کے خلفاء علوم و فنون کی ترویج و اشاعت میں ہی سرگرمی رکھتے تھے جو عوام مسلمان حکمران خاندانوں کی مسلمہ خصوصیت رہی ہے۔ غیر مسلم اقوام کے علمی الکتابات و فلسفیانہ تفکرات کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا تہیہ پیلے اپنی نے کیا اور انہی کی سرپرستی میں مسلمانوں کے اس علمی ذوق نے پودش پائی۔ جس کی بدولت ان کو فردن وسطیٰ میں مشرق ادنیٰ اور یورپ کی تعلیمی کا افتتاح نصیب ہوا۔ اس علمی ذوق کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مسلمان اپنے مذہب اور اس کے مقتضات کا منظر خارج مطالعہ کرنے لگے اور وہ سیدھے سادے اصول جو اسلام کے قرن اول میں مدعا فی الشیء کے لئے کافی سمجھے جاتے تھے فلسفیانہ تفکرات سے مختلط ہونے لگے۔ اور اس فرقہ بندی کو جو ابتدا میں سیاسی اختلافات کے سبب سے شروع ہوئی تھی تو شیعہ و توسیع کا تازہ مواد مل گیا۔ تاہم ان اسلامی فرقوں کو جو کثیر تعداد میں پہلی اور دوسری صدی ہجری میں قائم ہو گئے تھے اور جن میں سے اکثر کے متعلق ہم کو نہایت نا کافی علم ہے۔ اگر عمومی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ وہ تقریباً سب کے سب خلافت یا امامت کے مسئلہ کو اپنا محور و مرکز قرار دیتے تھے اور دیگر مسائل کو اس کے گرد گردش دینا چاہتے تھے۔ اگرچہ بعض فرقوں کی صورت میں یہ قیاس بھی ممکن ہے کہ مسئلہ خلافت ایک پردہ تھا جس کی آڑ میں ان کے ادنیٰ اور ملا مذہبی اپنا کام کر رہی تھی اور بہت قلیل تعداد ایسے فرقوں کی بھی ہے جن کو فی الحقیقت عقائد یا روحانیات اور فلسفہ سے سروکار تھا۔ اور جو سیاسیات سے صرف اسی حد تک اعتناء و تعلق رکھتے تھے جس حد تک رکھنا اس ہنگامہ خیزی کے زمانہ میں بالکل ناگزیر تھا۔ ان سب فرقوں کی تفصیل ان اوراق میں بالکل ناممکن ہے اور ان کا شمار اس بہتر یا بہتر کی تعداد سے کہیں زیادہ ہے جس تک ان کو محدود کرنے کی مسلمان مورخین نے بہت سعی کی ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے ان میں سے اکثر فرقوں کو نہ تو ہمارے کتاب کے موضوع سے کوئی علاقہ ہے اور نہ ان کو اپنے ناموں

سے زیادہ کوئی اہمیت حاصل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ چند فرقوں کو اصل قرار دے کر باقی کو فروع کے طور پر نظر انداز کر دیا جائے۔

مسلمانوں کے بڑے گروہ | اس آخری خیال کی بنیاد یہ ہے کہ سب سے پہلے اس میں مسلمانوں کے چار بڑے گروہ تھے۔ ایک اہل سنت و جماعت جن میں متقدم

بھی شامل ہیں۔ دوسرے خلیفہ جو بے شمار فرقوں میں منقسم ہو گئے تیسرے خوارج اور چوتھے معتزلہ۔ ان میں سے پہلے تین کے باقیات کم و بیش تعداد میں اس وقت بھی موجود ہیں۔ لیکن چوتھے گروہ (معتزلہ) کی کوئی مستقل ہستی باقی نہیں رہی اگرچہ اس زمانہ میں بعض افراد نے ازراہ تصنیع اپنے آپ کو معتزلہ کہنا شروع کر دیا ہے۔ ان چار گروہوں کے علاوہ ایک جماعت وہ ہے جو ان سے کچھ عرصہ بعد پیدا ہوئی اور صوفیہ یا متصوفہ کے لقب سے ملقب ہوئی۔ لیکن یہ جماعت دراصل اس تقسیم سے خارج نہیں کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی شخص صوفیہ اور اہل سنت و جماعت یا شیعہ دونوں میں شمار کیا جاسکے۔ لیکن چونکہ صوفیہ میں سے بعض خود کو اس گروہ بندی سے الگ رکھنا ترجیح خیال کرتے ہیں لہذا کوئی مضائقہ نہیں اگر ان کو اور مسلمانوں سے تفریق کر کے ایک علیحدہ فرقہ تصور کر لیا جائے۔ ان پانچ جماعتوں میں سے صرف دو نے ظاہر و باطن کی تمیز کو روا رکھا ہے اور باطنی تعلیم کا دعویٰ کیا ہے یعنی کل صوفیہ اور شیعہ کے بعض فرقے اور ہم کو زیادہ تر ان جماعتوں ہی سے سابقہ رہے گا۔ دوسری جماعتوں اور فرقوں کا صرف انتہائی تذکرہ ہو گا۔ جتنا کہ تقابل اور تضاد کے لئے ضروری ہے۔ اسلامی فرقوں کی تقسیم و ترتیب کے متعلق ایک مزید تصریح کی ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ ان سب جماعتوں کے لئے جو ملت اسلامی کے انتشار اور افتراق سے پیدا ہوئیں اکثر ایک ہی اصطلاح یعنی فرقہ استعمال کی جاتی ہے۔ لیکن یہ جماعتیں سب کی سب ایک نوع یا حیثیت کی نہ تھیں۔ مثلاً اہل سنت و جماعت و حقیقت ایک مذہبی جماعت ہے جس کا مدار بعض مخصوص عقائد پر ہے۔ شیعہ... ایک وسیع الاطلاق اصطلاح ہے جس کی ذیل میں سیاسی اور مذہبی دونوں قسم کی جماعتیں جمع کی جاسکتی ہیں۔

... مرجئہ اور معتزلہ ابتدا میں دینیات اور فلسفہ کے بعض مسائل پر ایک خاص رائے اور عقیدہ رکھنے والوں کے گروہ تھے اور ان میں کبھی بھی وہ اندرونی ربط و تنظیم نہ تھی جو ایک فرقہ کی تشکیل کے لئے لازمی ہے۔ صوفیہ کا مسلک فلسفہ اور مذہب کے بین بین تھا اور چونکہ تصوف کا مفہوم نہایت وسیع اور غیر معین اور بہ نسبت کسی خاص عقیدہ کے ایک عام نہج یا خیال پر منحصر ہے۔ اس لئے یہ امر بہت مشکوک ہے کہ صوفیہ کو ایک فرقہ کے طور پر مشخص کرنا جائز بھی ہے یا نہیں۔ لیکن چونکہ سب

گروہ اپنی بعض خصائل و صفات کے لحاظ سے ہمیشہ متمیز رہے ہیں ان کو ایک ہی اصطلاح یعنی فرقہ کی تحت میں رکھنا درست معلوم ہوتا ہے۔

مسئلہ امامت اور اس کا مفہوم اسلامی فرقوں کی تکوین میں مسئلہ امامت کو جو تاریخی اہمیت حاصل ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے مناسب ہے کہ اس اختلاف

خیال کو زیادہ واضح کر دیا جائے جو اس مسئلہ کے بارہ میں مختلف اسلامی جماعتوں میں ابتداء سے موجود رہا ہے۔
اداکل مرجعہ اور اہل سنت و جماعت کی روش عموماً یہ ہے کہ چونکہ رسول خداؐ نے کسی شخص کو بالصرحت خلافت کے لئے نامزد نہیں کیا تھا اس لئے امت کو اختیار تھا کہ وہ اپنی رائے اور عقل کے مطابق جس شخص کو اس منصب جلیلہ کا اہل سمجھتی۔ اس کی اطاعت قبول کر لیتی اور ایسے شخص کو امور دنیوی کے علاوہ امور شرعی کی تاسیس و ترویج کا بھی اختیار تھا۔ لیکن بعض اہل سنت و جماعت اس عقیدہ کے بھی ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ کو رسول اللہؐ نے اپنی جانشینی کے لئے اگر بالصرحت نہیں تو عملاً نامزد کر دیا تھا۔ چونکہ پہلے چار خلفاء ہی کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ کسی حد تک امت کے انتخاب و رائے سے مقرر ہوئے تھے۔ اس لئے عملی طور پر مرجعہ اور اہل سنت و جماعت کا مسلک یہ رہا ہے کہ جو شخص یا جو خاندان خلافت پر بزورِ شمشیر قابض ہو گیا۔ اس کی اطاعت کو خواہ برضا و رغبت خواہ بجز و اکراہ قبول کر لیا۔ شیعہ گروہ شروع سے سیدنا علیؓ کو خلافت کا مستحق خیال کرتا تھا اور ان کو دیگر مدعیان خلافت پر فضیلت دیتا تھا۔ ان کا عقیدہ ہے کہ خلیفہ یا امام کا تعین عوام کی رائے پر منحصر نہیں کیا جاسکتا بلکہ نص قطعی سے عمل میں آتا ہے۔ رسول اللہؐ نے سیدنا علیؓ کے حق میں وصیت کی تھی اور فاضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت ناجائز ہے۔ امامت کو وہ لوازمات دین میں تصور کرتے ہیں اور توحید و رسالت کی مانند ایمان کا جزو قرار دیتے ہیں۔ ان عقائد کی بنا پر ان میں سے اکثر جماعتیں پہلے تین خلفاء سے بیزاری کا اظہار کرتی ہیں اور ان کی حکومت کو ظلم و غصب سے منسوب کرتی ہیں۔ لیکن بعض شیعہ اس معاملہ میں معتدل خیال رکھتے ہیں اور پہلی دو خلافتوں کو اس بنا پر تسلیم کر لیتے ہیں کہ اگرچہ رسول اللہؐ کے بعد سیدنا علیؓ افضل الناس اور خلافت کے سب سے زیادہ مستحق تھے لیکن انہوں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کو قبول کر لیا۔ اور ان کے ساتھ اشتراک عمل اور تعاون کی روش کو ملحوظ رکھا۔ لیکن حضرت عثمانؓ کی خلافت کے بارہ میں یہ معتدل شیعہ بھی معاندانہ و محاصمانہ اراء کا اظہار کرتے ہیں۔ غور و فکر عموماً امامت کو فروع دین میں شمار کرتے ہیں۔ اور ان میں سے بعض اس کی ضرورت کے بھی مقرر نہیں کیونکہ ان کے خیال میں کتاب اللہ اور سنت رسول کی اطاعت امور شرعی کی تکمیل کے لئے کافی ہے۔ وہ فاضل و مفضول کی بحث کو فضول سمجھتے ہیں اور ہر

ایک شخص کو جو کتاب و سنت کا عامل ہو منصب خلافت کا اہل تصور کرتے ہیں اور کسی قوم یا فرد کے حق کو اس بارہ میں فائق نہیں سمجھتے۔ حتیٰ کہ ان میں سے بعض عورت کی امامت کو بھی جائز خیال کرتے ہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ بھی ابتدا میں خوارج کی مانند تھا اور مسند امامت کو ان کے ہاں کوئی خاص اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ لیکن زمانہ مابعد میں اس گروہ کے بعض مشاہیر شیعہ عقائد کی جانب میلان رکھنے لگے۔ اور ایک حد تک سیدنا علیؑ اور ان کی اولاد امجاد کے دعویٰ کو تسلیم کرنے لگے۔ صوفیہ کو مسند خلافت کی سیاسی حیثیت سے کوئی دلچسپی نہیں رہی۔ لیکن ظاہری خلافت کے پہلو بہ پہلو وہ عموماً ایک باطنی یا روحانی خلافت کا خیال قائم کرتے ہیں اور اس روحانی خلافت کا مبداء و ماخذ ان میں اکثر سیدنا علیؑ کی ذات کو قرار دیتے ہیں اس خصوصیت کی بنا پر ان کا سیدنا علیؑ کی تفصیل کی جانب ہے۔ لیکن سوائے ان متصوفہ کے جو شیعہ عقائد کا اقرار کرتے تھے یہ گروہ پہلے تین خلفاء کی بزرگی و کرامت کا مقرر ہے اور ان کے بارہ میں انتہائی خلوص اور حسن ظن کا اظہار کرتا ہے۔

شیعہ نظریہ امامت مندرجہ بالا بیان مختلف فرقوں کے مسند خلافت پر اختلاف خیال کی ایک اجمالی کیفیت ہے۔ لیکن ان میں سے ہر ایک فرقہ متعدد فروع پر منقسم ہے اور یہ فروع بہت سے باہمی اختلافات رکھتے ہیں جن کی تشریح و تفصیل بجائے خود ایک ضخیم کتاب کی محتاج ہے۔ لیکن چونکہ شیعہ عقائد کا ہمارا کتاب میں بار بار تذکرہ آئے گا۔ اس لئے ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ ان پر مزید تبصرہ کیا جائے اور اس سوال کو حل کرنے کی کوشش کی جائے کہ ابتدا میں شیعہ گروہ امامت کے مسئلہ پر کس حد تک متفق و متحد تھا۔ پیشتر مذکور ہو چکا ہے کہ رسول خداؐ کی وفات کے بعد ان کے خلیفہ اور جانشین کے انتخاب کے بارہ میں شروع ہی سے مسلمانوں میں کچھ اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ اور ایک جماعت یہ خیال رکھتی تھی کہ سیدنا علیؑ خلافت کے سب سے زیادہ مستحق ہیں۔ اس جماعت کے عقیدہ کو ان عقائد کی بنیاد اور نقطہ آغاز تصور کرنا چاہیے۔ جن کو آج ہم اصطلاحی طور پر تشیع یا شیعیت کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور یہ جماعت اگرچہ تعداد کے لحاظ سے قلیل تھی لیکن اثر کے اعتبار سے ایک نہایت وسیع جماعت تھی۔ اول تو خود سیدنا علیؑ کی شخصیت اور جو قرابت قریبہ ان کو رسول اللہؐ سے حاصل تھی۔ اس بات کی مستلزم تھی کہ ربا و جود اس نفاق و کدورت کے جو بعض لوگوں کے دلوں میں اس جدوجہد کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا۔ جو انہوں نے تمام غزوات میں کفر کے اہتمام اور اسلام کے احفاظ کے لئے کی تھی، مسلمان عموماً ان کو ایک ممتاز و دیگاہہستی خیال کرتے۔ دوسرے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس جماعت میں بعض ایسے صحابہ رسول شامل تھے جو اپنے زہد و تقویٰ

کی وجہ سے اپنے معاصرین کی نگاہ میں خاص وقعت و احترام رکھتے تھے۔ مثلاً حضرت سلمان فارسی جن کا صوفیہ کی روایات میں ایک خاص مرتبہ اور پایہ ہے۔ حضرت ابوذر غفاری جن کا تورع ضرب المثل ہو گیا ہے۔ حضرت مقداد ابن اسود اور حضرت عمار ابن یاسر جو مجاہدین اسلام کی صف اول میں شمار ہوتے ہیں۔ ناممکن ہے کہ وہ جماعت جس میں ایسے برگزیدہ اشخاص شامل ہوں یہ مسلمانوں میں کوئی رسوخ و اعتبار نہ رکھتی ہو۔ لیکن ان اولیٰ شیعہ کے عقائد کی تھخیں نہایت دشوار ہے۔ تاہم یہ پتہ چلتا ہے کہ ان میں دو تین قسم کے خیالات کے لوگ شامل تھے۔ بعض مؤرخین کے بیان کے مطابق ایک گروہ کا تو یہ قول تھا کہ سیدنا علیؑ کے حق میں رسول اللہؐ نے وصیت فرمائی تھی اور متعدد مواقع پر ان کو اپنا جانشین نامزد فرمایا تھا۔ ان کی اطاعت ہر مسلمان پر فرض ہے۔ اور ان کے بعد خلافت اور امامت انہی اور حضرت فاطمہؑ کی اولاد کا حق ہے۔ ان کا دوست ناجی اور ان کا دشمن ناری ہے۔ سیدنا علیؑ مثل انبیاء کے گناہ و خطا سے محفوظ ہیں۔ اور ان کی اولاد میں سے اللہ تعالیٰ جس کو منصب امامت کے لئے انتخاب کرے وہ بھی ان کی مانند گناہ و خطا سے محفوظ اور معصوم ہے۔ امام کا لفظ نقص و وحی سے متعلق ہے۔ انسانی آراء کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ دوسرا گروہ اس خیال کا تھا کہ حضرت رسول اللہؐ کے بعد سیدنا علیؑ اپنی ذاتی صفات مثل شجاعت۔ علم۔ سخاوت کی وجہ سے تمام اور انسانوں سے برگزیدہ و برتر تھے۔ لیکن اس کے باوجود حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت جائزہ تھی۔ کیونکہ سیدنا علیؑ ان دونوں کی بیعت پر راضی ہو گئے تھے۔ اگر وہ راضی نہ ہوتے تو شیخین کی خلافت ناجائز تصور ہوتی اور اس کا ماننے والا گمراہ خیال کیا جاتا۔ اس مؤرخہ اگر گروہ میں سے بعض کا یہ عقیدہ تھا کہ اگرچہ سیدنا علیؑ رسول اللہؐ سے تقرب اور اپنی ذاتی صفات کی بدولت تمام انسانوں سے افضل تھے لیکن باہم امت کو اپنے والی اور حاکم کے انتخاب کا حق تھا اور ان کا انتخاب رشد و ہدایت کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔

ایک تیسرا گروہ اس عقیدہ کا تھا کہ سیدنا علیؑ کی موجودگی میں اور کوئی شخص منصب امامت کا اہل نہ تھا۔ اور جن لوگوں نے ان کو خلافت سے دور رکھا وہ کفر اور گمراہی کے مرتکب ہوئے۔ سیدنا علیؑ کے بعد ان کے بڑے بیٹے سیدنا حسنؑ اور پھر دوسرے بیٹے سیدنا حسینؑ امام المسلمین ہیں۔ اور ان دونوں کے بعد امامت ان کی اولاد میں سے اس شخص کا حق ہے جس کو وہ لوگ اپنے میں سے باہمی مشورہ کے بعد اس منصب کے لئے تجویز کریں اور جو اپنے دعویٰ کی حمایت میں تلوار اٹھانے پر آمادہ ہو۔

ہمارے خیال میں یہ امر بہت مشکوک ہے کہ وہ تنوع عقائد جو مندرجہ بالا بیان سے پایا جاتا ہے ابتدا ہی سے ظہور میں آگیا تھا۔ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ عقائد کے یہ انواع و اقسام خلافت کے قیام

کے بہت بعد کے زمانہ میں قائم ہوئے۔ اور ان مناقشات کا نتیجہ تھے جو حضرت عثمانؓ کے قتل اور سیدنا علیؓ و امیر معاویہ کی مخالفت کے ضمن میں مسلمانوں کی جماعت میں پیدا ہو گئے تھے اور جن کو واقعہ کربلا نے انتہا تک پہنچا دیا۔ بہر حال یہی عقائد ہیں جن پر بعد میں آنے والے شیعہ فرقوں کا مدار ہے۔ ان میں جو عقیدہ مشترک ہے وہ یہ ہے کہ سیدنا علیؓ رسول اللہؐ کی جانشینی کے سب سے زیادہ مستحق تھے اور ان کے بعد خلافت و امامت ان کی اولاد کا حق ہے۔

پیشتر اس کے کہ ہم جماعت شیعہ کے ارتقا کی داستان کے اور فضول بیان کریں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس ماحول کا بھی کچھ ذکر کیا جائے۔ جس میں یہ ارتقا ظہور پذیر ہوا۔ خصوصاً ان بیرونی و خارجی اثرات کا تذکرہ ضروری ہے جو بعض مسلم و غیر مسلم مؤرخین کی رائے کے میں اسلامی فرقہ بندی اور باطنی تعلیم دونوں کے محرکات ثابت ہوئے۔



باب دوم

اسلام کے ارتقاء پر غیر مسلم اثرات

اسلام اور سابقہ ادیان | اکثر غیر مسلم مؤرخین کا یہ شیوہ ہے کہ اسلامی عقائد کے ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے غیر مسلم اثرات اور خارجی محرکات کو بہت شد و مد سے نمایاں کرتے ہیں۔ جس سے غالباً ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اسلام میں بطور خود اس کی اہلیت نہ تھی کہ اپنے پرستاروں کے خیالات میں وسعت اور تنوع کی گنجائش پیدا کر سکے۔ ان کے زعم میں اسلام کی بنیادی تعلیم بھی ادیان سابقہ سے ماخوذ تھی اور مرور زمانہ کے ساتھ اس تعلیم میں جو اضافہ ہوا وہ بھی دوسری اقوام کی فلسفیانہ کاوش اور مذہبی جدوجہد کا نتیجہ تھا۔ مسلم مؤرخین بھی جب ان اسلامی فرقوں کا ذکر کرتے ہیں جن کے عقائد ان کے اپنے معتقدات کے خلاف واقع ہوئے ہیں تو نہایت سرسری طور پر ان کو مجوسیت یا نصرانیت یا یہودیت یا کسی اور دین کے مشتقات ہونے کا تہم قرار دیتے ہیں۔ لیکن بسا اوقات وہ اس الزام کو پایہ ثبوت تک پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مؤرخین کی اس روش کی تائید کی جائے یا تردید لیکن اس نظر پر سے تو کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ اسلام کو اپنے تاریخی ارتقاء میں تمدن و مذہب کی بہت سی صورتوں سے سابقہ رہا ہے۔ جن کے بعض عناصر اس کے موافق تھے اور بعض مخالف اور اسلام کی قوت حیات و نمو اس چیز پر منحصر تھی کہ وہ ان متضاد عناصر کو کس حد تک اپنے میں جذب یا اپنے اثر سے فنا کر سکتا ہے۔ جس طرح اسلام کی اشاعت و تبلیغ نے بہت قلیل مدت میں بہت وسعت حاصل کر لی اسی طرح اس عمل ارتقائی نے بھی نہایت سرعت سے ترقی کی اور دو تین سو برس کے عرصہ میں اسلام نے اختلاف عقائد کے لئے ایسا ظرف پیدا کر لیا۔ جیسا کہ کسی اور الہامی مذہب کو نصیب نہیں ہوا لیکن اس نظریہ کے اعتراف کے یہ معنی نہیں کہ ہر ایک اسلامی مسئلہ کو یہ کہہ دیا جائے کہ چونکہ یہودیت اور مجوسیت میں بھی اس کے مماثل کوئی مسئلہ پایا جاتا ہے اور چونکہ یہ مذاہب اسلام کے ماقبل زمانہ سے موجود تھے ہیں لئے

لازمی طور پر اسلام میں یہ مسئلہ کسی دوسرے مذہب سے اخذ کیا گیا ہے۔ اس قسم کا استدلال کئی وجہ سے بالکل ناقص ہوتا ہے۔ اول تو یہ ثابت ہونا چاہیے کہ اس دوسرے مذہب میں وہ مسئلہ واقعاً اسلام سے پیشتر موجود تھا کیونکہ جس طرح کوئی جدید مذہب کسی قدیم مذہب سے اخذ کر سکتا ہے کوئی قدیم مذہب بھی کسی نووارد و حریف کے ہتھیارِ مستعار لے سکتا ہے یا اپنے پرانے اور زنگ خوردہ اسلحہ کو نئی جلائیے سکتا ہے۔ ہندویت اور مجوسیت نے مسیحیت اور اسلام سے بہت کچھ لیا ہے۔ یہودیت کو مسیحیت کے قیام کے بعد یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اپنے پرانے عقائد کو ایک نئے رنگ میں پیش کرے۔ دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ چونکہ تمام مذاہب زیادہ تر چند مسائل مثلاً خدا کی ذات و صفات، کائنات کی تخلیق، روح کی بقا وغیرہ سے اعتقاد رکھتے ہیں اور انسان کی عقل اور قوتِ متخیلہ ہر زمانہ اور ہر ملک میں بعض حدود سے مقید ہیں۔ اس لئے لازمی ہے کہ ان مسائل کا جو حل مختلف زمانوں اور ملکوں میں تجویز کیا گیا ہے اس میں کچھ مماثلت پائی جائے۔ تیسرے یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ چونکہ مذہب کا تخیل صرف عقیدہ ہی سے نہیں بلکہ عمل سے بھی ہے اس لئے ایک ہی مسئلہ ایک ادنیٰ سے تغیر کے باعث بہت مختلف عملی نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ جب ہم دو مختلف مذاہب کے معتقدات کا مقابلہ کریں تو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ سطحی مماثلت کے باوجود ان میں کوئی ایسا اختلاف تو موجود نہیں جس کی بنا پر ان کے عملی نتائج بالکل مختلف ہو جائیں۔ مثلاً مسیحیت نے مسیح موعود کا عقیدہ مسلمہ طور پر یہودیت سے اخذ کیا تھا۔ لیکن یہودیت کا تخیل مسیح کے متعلق یہ تھا کہ وہ ایک جلیل القدر حاکم اور صاحب السیف کی حیثیت میں نمودار ہوگا اور یہودیوں کی سلطنت کو تمام روئے زمین پر قائم کر دے گا۔ حضرت عیسیٰؑ جب پیدا ہوئے تو ان کو دیوئی جاہ و جلال سے کوئی علاقہ نہ تھا اور انہوں نے یہ یقین کی کہ جس آسمانی بادشاہت کے تم منتظر ہو۔ وہ کوئی دنیوی سلطنت نہیں بلکہ ایک روحانی مملکت ہے۔ جس کا حصول تمہارے لئے ہر وقت ممکن ہے۔ ایک پرانے خواب کی اس نئی تعبیر نے ان دو مذاہب کے عقیدہ اور عمل میں جو اختلاف پیدا کر دیا۔ اس کو ہرگز فردعی یا جزی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ان تنبیہات کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ہم کو ان خارجی اثرات کی تنقید کرنی چاہیے۔ جن کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اسلام کی ارتقاء پر کوئی نمایاں اثر پیدا کیا ہے۔ اور یہ دیکھنا چاہیے کہ کوئی خاص عقیدہ یا عمل جو ان اثرات کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے واقعاً اسلامی ہے یا غیر اسلامی۔ مثال کے طور پر مہدویت کے عقیدہ کو لیجئے۔ اکثر

مہدویت غیر مسلم مورخین کا خیال ہے کہ یہ عقیدہ زرتشتیت یا مجوسیت سے ماخوذ ہے اور ان کے اس خیال کی جانب ہم اپنے مقدمہ میں اشارہ کر چکے ہیں۔ بادی النظر میں اس عقیدہ کا بیج موعود

کے عقیدہ سے زیادہ تعلق معلوم ہوتا ہے جس کی تائید قرآن مجید سے بھی کی جاسکتی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہودیوں کا مسیحی تخیل خود مجوسیت کا یہیں منت تھا اور اس وقت پیدا ہوا تھا جب یہودی مجوسی اثرات کے تحت تھے اور اسیری اور جلائے وطن کی تکالیف برداشت کر رہے تھے۔ اگر ان احادیث کو ضعیف بھی قرار دیا جائے جو مہدی موعود کے عقیدہ کو خود رسول اللہ سے منسوب کرتی ہیں تو بھی یہ دیکھنا چاہیے کہ اس عقیدہ کی مجوسی شکل اور اسلامی شکل میں کوئی فرق ہے یا نہیں۔ ایک فرق تو بالکل بدیہی ہے وہ یہ کہ مجوسیت میں اس عقیدہ کو وہ اہمیت حاصل نہ تھی جو اسلام میں رہی ہے اور اس فرق بندی کی جو صرف اس ایک عقیدہ کی بدولت اسلام میں پیدا ہوئی۔ مجوسیت کی تاریخ کوئی مثال پیش نہیں کر سکتی۔ امامت کا مسئلہ بھی جس کو مہر دینیت کی اصل یا کم از کم اس کا مثنی خیال کرنا چاہیے۔ اس بحث میں بطور نظیر کے پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس کی شیعہ تفسیر کہ ایک طرف یہودیت اور دوسری جانب مجوسیت سے ملحق کیا جاتا ہے جس طرح یہودیوں کا یہ عقیدہ تھا کہ مذہبی اقتدار صرف حضرت ماریون کی اولاد کا حصہ ہے۔ اسی طرح شیعہ یہ خیال کرتے ہیں کہ امامت صرف سیدنا علیؑ کی اولاد کا حق ہے اور جس طرح مجوسی اقوام یعنی ایرانی اپنے بادشاہوں کو آسمانی یا الہی حق سے سلطنت کا وارث تصور کرتے تھے۔ اسی طرح شیعہ ائمہ اہل بیت کو مومنین اللہ خیال کرتے ہیں لیکن خلافت یا ائمان کو محض نبوی سلطنت سے تميز کرنے کے شیعہ تنہا ذمہ دار نہیں۔ ابتدا میں سب مسلمان خلافت کو لوازمات دین میں شمار کرتے تھے حتیٰ کہ اس مسئلہ کے تصفیہ کو رسول اللہؐ کی تکفین و تدفین پر بھی تقدیم دی گئی۔ اور اگر شیعہ گروہ کے علاوہ اور مسلمانوں کی نگاہ میں رفتہ رفتہ اس مسئلہ کی مذہبی وقعت کم ہو گئی تو اس کا سبب معتقدات کا انحراف بالآخر نہ تھا بلکہ یہ واقعہ کہ خلافت کے قیام کے کچھ مدت بعد جو اشخاص اس منصب پر فائز ہونے لگے۔ ان کی سیرت و کردار اس احترام کی متحمل نہ ہو سکتی تھی جو خلافت کے اصلی عقیدہ کا مقتضا تھا۔ اپنے مقدمہ کے آخری حصہ میں ہم ان مذاہب کا فردی تذکرہ کر چکے ہیں جن کے درمیان اسلام پیدا ہوا۔ پہلی صدی ہجری کے اختتام تک ان تمام مذاہب کے پرستاروں کی ایک بہت بڑی جماعت دائرہ اسلام میں داخل ہو چکی تھی۔

اسلام اور غیر عرب اقوام | مخالفین اسلام کا خیال ہے کہ چونکہ یہ جماعت بدستور شمشیر مسلمان کی گئی تھی۔ اس کے افراد بطور مسلمان لیکن باطن میں دین اسلام سے برگشتہ اور منحرف تھے اور اس برگشتگی کے اظہار کا عملی طریقہ نئے نئے فرقوں کا قیام تھا۔ جن کی تعلیم اگرچہ دین اسلام کی تھی مگر تفسیرات کے پیرایہ میں پیش کی جاتی تھیں لیکن حقیقت میں اس دین کی تخریب و انہدام اور اپنے آبائی عقائد کے احیاء کے مراد تھیں۔ یہ بیان اگر تمام و کمال نہیں تو بہت حد

تک غلط ہے۔ اسلام کے بڑے شیر پھیلنے کی تردید خود غیر مسلم مؤرخین بار بار کر چکے ہیں۔ اور کوئی وجہ یہ یاد کرنے کی نہیں کہ عربوں کے علاوہ جو اقوام مشرق بہ اسلام ہوئیں ان میں مخلصانہ خیالات اور اسلامی جذبات کا فقدان تھا بلکہ بکثرت ثبوت اس بات کے موجود ہیں کہ وہ عربوں سے بھی زیادہ راسخ العقیدہ تھیں۔ جس کا اصلی سبب غالباً یہ تھا کہ وہ لوگ فطری طور پر مذہبی ذوق رکھتے تھے اور عربوں سے بہت زیادہ روحانیت کی جانب مائل تھے۔ عربوں کو اپنے اسلام پر جو ناز تھا وہ زیادہ تر ان مادی فوائد پر مبنی تھا جو مسلمان ہونے کی بدولت ان کو حاصل ہوئے۔ لیکن ان کے ماتحت اقوام کی روش دین کی جانب صحیح معنوں میں نیاز مندانه تھی۔ نیز جیسا کہ گذشتہ باب میں مذکور ہو چکا ہے۔ اسلامی فرقہ بندی کا آغاز خود عربوں کے درمیان سیاسی اسباب کی وجہ سے ہوا۔ اور ابتدا میں ماتحت اقوام کو اسلامی سیاست میں بہت کم دخل میسر تھا۔ مختلف فرقوں کے اختلافی عقائد کی حدود بھی اسی ابتدائی دور میں معین ہو چکی تھیں۔ اگرچہ یہ مسلم ہے کہ مورایام کے ساتھ ان میں نئی نئی بدعات اور تحریکات وضع ہوتی گئیں اور ہر ایک فرقہ کی متعدد فروع پیدا ہو گئیں۔ اگرچہ بالا بیان میں کچھ صداقت ہے تو یہ ہے کہ ان فروع میں سے بعض نو مسلم اقوام کے رد عمل کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ کیونکہ جب کوئی انسان یا گروہ انسان کسی نئے مذہب کو قبول کرتا ہے تو طبعی طور پر کسی حد تک اپنے جدید عقیدہ کو اپنی طبیعت اور موروثی عقائد کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگرچہ یہ عمل نادرستہ اور مخلصانہ طور پر ہی کیا جائے۔ علاوہ بریں یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان فروعی فرقوں کے باقی بسا اوقات اپنی جمیعت کو بڑھانے کے لئے نو مسلم اقوام خصوصاً ان کے جاہل طبقات کو نہایت مفید خیال کرتے تھے۔ اور اپنی قوم کو خاص طور پر ان کی جانب منعطف رکھتے تھے اور اپنی تعلیمات کو ایسے رنگ میں ان کے سامنے پیش کرتے تھے جو ان کے موروثی میلانات اور فطری جذبات کی روشنی میں خوشنما معلوم ہو سکے۔

باطنی تعلیم مختلف فرقوں کی تفصیلی بحث میں ہم کو بار بار یہ موقع پیش آئے گا کہ ان کے اعمال و عقائد کے متعلق یہ تفصیل کریں کہ وہ کس حد تک خارجی اثرات کا نتیجہ تصور کئے جا سکتے ہیں۔ فی الحال محض طور پر اس امر کا اعتراف کافی ہے کہ شیعہ گروہ کے باطنی فرقے اور متصوفہ کی اکثر جماعتیں کم و بیش اس قسم کے اثرات سے متاثر ہوئیں۔ کیونکہ ماقبل اسلام مذاہب میں ظاہر و باطن کی تیز پریشتر سے موجود کھٹی اور چین اشخاص نے اسلام کے دائرہ میں باطنی تعلیم کا ادعا کیا۔ ان کے متعلق معقول وجوہات کی بنا پر یہ شبہ وارد کیا جاسکتا ہے۔ کہ وہ ان قدیم روایات سے آگاہی اور دلچسپی رکھتے تھے اور ان کے عقائد کی نیرنگی اور سختی کی بولمونی سالیقہ باطنی تعلیمات کی خرمین کی خوشہ چینی سے مستحق نہ تھے۔ خارجی اثرات میں سب سے زیادہ اہمیت مانی و محرک کی تعلیمات۔ یہودیت اور مسیحیت کی باطنی تعلیم

اور فلوپینس کے نو افلاطونی فلسفہ کو حاصل ہے۔ ان میں سے بعض کے متعلق چند اشارات مقدمہ کتاب میں موجود ہیں لیکن اس حقیقت کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ اکثر شیعہ باطنیہ کی تعلیم مانی و مزدک کی تقلید اور صوفیہ کی بیشتر تعلیم نو افلاطونی فلسفہ کی تجدید کا نتیجہ تصور کی جاتی ہے۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان مذہبی اور فلسفیانہ نظامات سے مزید تعارف حاصل کیا جائے۔ یہودیت اور مسیحیت کی باطنی تعلیم کے متعلق کچھ اور کہنے کی ضرورت اس لئے باقی نہیں رہتی کہ وہ تعلیم خود انہیں جو سی اور یونانی تفکرات کا نتیجہ خیال کی جاتی ہے جو باطنیہ اسلام کی تعلیمات کا ماخذ قرار دئے جاتے ہیں۔

ثنویت بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ ثنویت کا عقیدہ ایرانیوں کا قدیم عقیدہ تھا اور اس وقت متشکل ہوا تھا جب ایرانی وسط ایشیا کی دیگر آریائی اقوام سے علیحدہ ہوئے اور شہابی خانہ بدوش معاشرت ترک کر کے مستقل طرز ماندو یود اور زراعت اختیار کی۔ ثنویت یا نیکی اور بدی کا انہی وادبی تخیلف و جنگ اور دونوں کی جداگانہ تخلیق کا خیال اسی سلسلے افتراق کا نتیجہ تصور ہو سکتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ فطرت کائنات رزم و پیکار کا نمونہ ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ فطرت کو کسی قانون و آئین کا پابند سمجھتے تھے اور ان کے پیش نظر جو مسئلہ تھا وہ یہ تھا کہ بدی یا شر کو خدا کی ازلی نیکی کے ساتھ کیوں کر ربط دیا جائے۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کی سعی میں جو اختلاف عقائد ایرانیوں کے دماغوں میں پیدا ہوا۔ اس کی تشریح کی چندال ضرورت نہیں۔ مختصر طور پر یہ بیان کر دینا کافی ہے کہ زرتشت نے جو ایران کا سب سے برگزیدہ معلم اخلاق و مذہب مانا جاتا ہے۔ ثنویت کو وحدت میں تبدیل کرنے کی غرض سے اسرزد اور اہرن یعنی نیکی اور بدی کی خالق اور وارث کو کسی ایک ازلی و قدیم ہستی کی دو مختلف حیثیتیں یا صورتیں تسلیم کیا۔ لیکن یہ حل چندال تشفی بخش نہ تھا اور ایران میں اسلام سے قبل ہمیشہ دو مختلف الخیال جماعتیں رہیں جن میں سے ایک کارجمان لوحید کی جانب اور دوسری کا ثنویت کی جانب تھا۔ لوحیدی جماعت کو مغان اور ثنوی گروہ کو زنادقہ کے نام سے عموماً موسوم کیا جاتا ہے۔

مانی اور اس کا مذہب مانی کا تعلق ثنوی گروہ سے تھا۔ اس کے سوانح حیات کے متعلق ہم کو جو معلومات حاصل ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حضرت مسیحؑ کے

۲۰۰ سال بعد (۲۱۵ء یا ۲۱۶ء) میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ایرانی نسل سے تھا لیکن اس نے ہمدان سے نقل مکان کر کے عراق میں سکونت اختیار کر لی کبھی اور مانی کی پیدائش عراق ہی میں ہوئی۔ یہ خط اس زمانہ میں مسیحیت اور بدھ مت دونوں مذاہب کے مبلغین کی آماجگاہ بن گیا تھا۔ لیکن ان سے قدیم تر مذاہب کے آثار بھی ابھی اس سرزمین سے محو نہ ہوئے تھے اور مانی کی تعلیم میں ان تمام مذاہب کے مختلف الافان

تاثرات کی نمود پائی جاتی ہے۔ زیادہ تر اس تعلیم کا انحصار مانی کی آبائی ثنویت اور بعض مسیحی عقائد کے اختلاط پر تھا جس کی وجہ سے یہ کہنا دشوار ہے کہ مانی ایک اجتہادی زرتشتی تھا۔ یا ایک بدعتی عیسائی۔ عرب مؤرخین کا بیان ہے کہ مانی کا عقیدہ زرتشتی مذہب کے بطلان پر منحصر تھا۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ زرتشت کی تعلیم میں توحید کے ایک مبہم اعتراف کے پہلو پہلو ثنویت کا عقیدہ بھی موجود تھا۔ البتہ مانی نے یہ مؤخر الذکر عقیدہ زیادہ واضح اور شدت دے دیا۔ اور یہ تلقین کی کہ کائنات دو ازلی وابدی عناصر ہیں۔ نور و ظلمت اور ان کا خلق و تصرف بھی دو جدا گانہ ہستیوں سے متعلق ہے۔ تمام خیر کا منبع نور اور تمام شر کا منبع ظلمت ہے۔ ان دونوں کے اتصال سے موجودات کی تخلیق ہوئی۔ کیونکہ نور بغیر کثافت کی آمیزش کے عالم شہود و حوادث میں جلوہ افروز نہیں ہو سکتا تھا۔ بقول غالب

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی چمن زنگار ہے آئینہ باد بہاری کا

اس اتصال یا آمیزش کی ابتدائی تحریک ظلمت کی طرف سے ہوئی۔ کیونکہ یہ قیاس ناممکن ہے کہ نور جو افسر تاپا خیر ہے شر کی جانب میلان کا اظہار کرے۔ حالانکہ شر اس کے لئے تمام و کمال مضرت و نقصان کا موجب ہے۔ خیر و شر کے ازلی وابدی ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ ایک ہی شے سے دو متضاد افعال کا حدوث ممکن نہیں۔ آگ گرم کر سکتی ہے لیکن ٹھنڈا کرنے سے قاصر ہے۔ جو شے باعث خیر ہو وہ شر کا سبب نہیں بن سکتی۔ کہا جاتا ہے کہ مانی نے اپنی تعلیم کی تائید کے لئے متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں ثنوی عقائد کی تشریح کے علاوہ روح کی ہستی اور معاد کے متعلق تصریحات موجود تھیں۔ اس کو یہودیت سے بھی اسی قدر متفرق تھا۔ جس قدر بیت پرستی سے منکارت اور کہا جاتا ہے کہ اس کی ایک کتاب انبیاء کے بنی اسرائیل علیہم السلام کے بطلان اور تردید میں لکھی گئی تھی۔ بدھ اور زرتشت کو وہ نبی مرسل تسلیم کرتا تھا۔ حضرت عیسیٰ کے متعلق اس کا عقیدہ نہایت مبہم و دلچسپ تھا۔ یعنی یہ کہ وہ اس مسیح صادق کا مقرر تھا جو اس کے خیال میں ایک نور کا ٹکڑا تھا اور جس کو وہ ”مسیح مصلوب“ سے ایک جدا گانہ ہستی تصور کرتا تھا۔ مؤخر الذکر اس کے خیال میں ”مسیح صادق“ کا حریف اور شبیہ تھا۔ یہ عقیدہ مختلف شکلوں میں مسیحیت کے ان بعض فرقوں میں بھی جو ناستک (ادیٹی یا عرفانی) فرقوں کی ذیل میں شمار کئے جاتے ہیں۔ موجود ہے اس کا یہ جزو کہ جو شخص مصلوب ہوا وہ اصلی اور سچا مسیح نہ تھا بلکہ اس کا مثیل یا شبیہ تھا۔ مسلمانوں کے اس عقیدہ سے مشابہ ہے جو عموماً اس بارہ میں رکھتے ہیں۔ مانی خود کو بھی رسول برحق تصور کرتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ وہ اس حکمت اور عمل کا نادی ہے جسے ایک زمانہ میں بدھ نے ہندوستان میں زرتشت نے ایران میں نافذ کیا۔

یہ ہیں وہ عقائد جن کو مانی نے بطور ایک الہامی پیغام کے دنیا کے روبرو پیش کیا۔ اور جنہیں محمد ایک جماعت کثیر کے ایران کے بادشاہ شاپور ابن اردشیر نے بھی قبول کر لیا۔ اس بادشاہ کے عہد میں مانوی عبادت کو بہت فروغ حاصل ہو گیا اور یہ فروغ شاپور کے بیٹے ہرمز کے مختصر عہد حکومت میں بھی قائم رہا۔ لیکن شاپور کا پوتا بہرام مانی سے سخت برگشتہ اور مخرف ہو گیا۔ اس نے مانی کو ملک بدر کر دیا۔ اور اس کے مقلدین کو سخت سزا دیں۔ مانی کچھ مدت تک ہندوستان، تبت اور چین میں بسر اوقات کرتا رہا۔ لیکن بالآخر ایران واپس چلا آیا۔ اور بادشاہی حکم کے خلاف کھنسل کی پاداش میں قتل ہوا۔ بہرام کے ان مساعی نے مانی اور اس کے فرقہ کا نو خاتمہ کر دیا۔ لیکن مانوی عقائد مانی کے ایک ہزار سال بعد تک بھی مختلف صورتیں اور قالب اختیار کر کے مشرق و مغرب میں نمودار ہوتے رہے۔ زندگی کی اصطلاح (جو لغوی طور پر عربی لفظ صلیق کی مراد ہے اور بمعصوت ہے) ابتدا میں مسلمان مانوی عقائد ہی کے پرستاروں کے لئے استعمال کرتے تھے۔ لیکن بعد میں یہ اصطلاح عمومی طور پر دہریہ اور لامذہب کے معنوں میں استعمال ہونے لگی۔ ان عقائد کا مسیحیت کے بعض مبدا و ان بدعت مثلاً مرقیون اور برولیسان پر بہت گہرا اثر پڑا ہے اور اسلامی باطنیہ گرو بھی ان کے لوٹ و آمیزش سے محفوظ نہیں رہا۔

مانی سے بہرام کی برگشتگی کا سبب ثنوی عقیدہ تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ ثنویت تو ایرانی طبائع کے موافق اور ان کے مذہبی تخیل کا جزو لاینفک ہے۔ غالباً جس چیز نے بہرام کو براہیگمتہ کیا وہ مانی کی تعلیم کا یہ حصہ تھا کہ تمام موجودات خیر و شر کے انفصال سے پیدا ہوئے ہیں اور جب خیر و شر کی ناگوار آمیزش اور لالش سے نجات حاصل کر لے گی۔ تو کائنات و موجودات کا کوئی وجود باقی نہیں رہے گا۔ اس تعلیم کا لازم نتیجہ رہبانیت ہے۔ کیونکہ وہ تمام اعمال جو موجودہ نظام کو قائم رکھنے میں اعانت کرتے ہیں۔ خیر و شر سے مخلصی حاصل کرنے سے مانع ہوتے ہیں۔ اس بنا پر مانی مناکحت و تناسل سے انساؤں کو باز رہنے کی تلقین کرتا تھا۔ یہ خیالات مانی نے غالباً بدھ مت سے اخذ کئے تھے۔ اگرچہ اس کے عقیدہ اور بدھ کی تعلیم میں یہ فرق تھا کہ بدھ اپنی نگاہ کو عالم محسوسات تک محدود رکھتا تھا اور یہ کہتا تھا کہ زندگی ہر ایک ذہنی روح کے لئے باعورت تکلیف ہے اور عمل خواہ کسی قسم کا بھی ہو اس تکلیف میں اضافہ کا موجب بنتا ہے۔ لہذا نجات کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ حتی الامکان عمل سے احتراز کیا جائے اور جلد از جلد آدھون یعنی تناسخ کے چکر سے آزاد ہونے اور نروان یعنی فنا حاصل کرنے کی کوشش کی جائے۔ مانی اس کے برعکس کائنات اور انسانی زندگی کو خیر و شر سے مرکب یقین کرتا تھا اور عمل حسنہ کو فی النہج اچھا جانتا تھا۔ اس کے ہاں نماز، روزہ اور دیگر عبادات کی کمی نہ تھی۔ لیکن چونکہ تمام مظاہرات فطرت اس کے فلسفہ

میں خیر پر شر کے جارہا نہ اقدام کا نتیجہ تھے۔ اس لئے اس کا مقصد اعلیٰ بھی یہی تھا کہ جتنے جلد یہ کارخانہ عالم بند ہو جائے اتنا ہی اچھا ہے۔ شاید مانی کا یہ نظریہ بدھ مت کے ماسوا سمیت کے اس عقیدہ کا بھی رہن منت ہے جس کی رو سے انسان فطراناً گناہگار تصور کیا جاتا ہے۔ اور جس کی بدولت عیسائیوں کا ایک گروہ بعض اعمال فطری مثلاً گناہ کھوت و تناسل کو مذموم افعال تصور کرتا ہے۔ بہر حال زرتشتی تنویت اور مانی کی تنویت میں بہت اختلاف تھا کہ زرتشتی تنویت عرصہ حیات کو نیک و بد احوال و قوی کا میدان جنگ تصور کرتی تھی اور اس میں یہ گنجائش تھی کہ انسان خود خیر کا علمبردار اور اپنے مخالف کو شر کا پرستار سمجھ کر اس سے نبرد آزما ہو سکے۔ مانی کی تنویت میں خیر اور شر اس طرح مدغم ہو گئے تھے کہ اپنے عمل اور مخالف کے عمل میں کسی مابہ الامتیاز کی گنجائش باقی نہ رہتی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس نوع کے خیالات ایران کی شہنشاہی سیاست کے بالکل منافی تھے اور ان کا آخری نتیجہ تیسلم یعنی نظام تمدن کو نیست و نابود کرنا تھا۔ لہذا کوئی تعجب کا مقام نہیں اگر ایرانی سیاست نے مانی کی جماعت کے ساتھ وہی سلوک روا رکھا۔ جو رومی سیاست مدت دراز تک عیسائیوں کے ساتھ کرتی رہی یا جو ہندو سیاست کے موقع حاصل ہوئے ہی بدھ مت کے پیروان کے ساتھ کیا۔ مانی کے متعلق ایک اور قابل ذکر امر یہ ہے کہ مشرق میں اس کی شہرت کا انحصار اس کے بنا کہ وہ مذہب سے بھی زیادہ اس کمال پر ہے جو روایت عامہ کے بموجب اس کو فن مصوری میں نصیب تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کمال کا اظہار اس نے ایک مرتفع یا مجموعہ تصاویر کی شکل میں کیا تھا جس کو وہ اپنی نبوت کی تائید میں مثل ایک معجزہ کے پیش کرتا تھا اور جو ارژنگ مانی کے نام سے فارسی ادب میں ضرب المثل ہو گیا ہے۔ غالباً اس روایت کی بنیاد واقعہ ہے کہ مانی کے پیرو اپنی مذہبی کتابوں کو تصاویر اور نقش و نگار سے مزین کر کے ایک خاص ذوق رکھتے تھے اور کچھ عجب نہیں اگر ان کتابوں کی یہ ظاہری خوشامانی ان کے مطالب سے بھی زیادہ طبقہ ہرمل میں مالوسی عقائد کی اشاعت و تبلیغ کے لئے مفید ثابت ہوتی ہو۔ مانی کی تعلیم میں ایک اور چیز ہمارے تائب کے موضوع کے لحاظ سے خاص طور پر دلچسپ ہے۔ اس نے اپنے مقلدین کے پانچ طبقات قائم کئے تھے جن میں سے دوا علی ترین طبقہ ابنا و العلم کہلاتے تھے۔ تیسرا طبقہ مذہبی پیشوا یا پادشہوں کی حیثیت رکھتا تھا۔ چوتھا طبقہ صدیقین (زنا و قہ) یا اہل ایمان کا تھا اور پانچواں یعنی ادنیٰ ترین طبقہ ان عوام الناس کا تھا جو مالوسی تعلیم کو اعلیٰ طبقات سے منکر اخذ کرتے تھے۔ اس قسم کی تقسیم باطنیہ اسلام میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور علم کو ایمان سے افضل حیثیت دینا بھی باطنیہ کی روش خیال کے مطابق ہے۔ یہ چیزیں مانی اور باطنیہ دونوں نے غالباً اسرار قدیمہ سے اخذ کی تھیں۔

مزوک اور اس کا مذہب | مانی کے کوئی تین سو سال بعد یعنی چھٹی صدی عیسوی کے آغاز میں

ایمان نے ایک اور بانی مذہب اور مدعی نبوت پیدا کیا۔ جس کا نام مزدک تھا۔ اس کی تعلیم کا آغاز شہر کے باپ قباد کے عہد سلطنت کے آخری دور میں ہوا۔ اور مورخین کا بیان ہے کہ ابتدا میں قباد خود بھی اس نئی تعلیم کی جانب کچھ مائل ہو گیا تھا۔ لیکن ہم کو تاقل ہے کہ مزدک کی تعلیم کس حد تک نئی کہلانے کی مسحتی ہے۔ مآئی کی طرح اس کا میلان بھی ثنویت کی جانب تھا اور وہ بھی دو عناصر قدیم اور عظمت کا معتقد تھا۔ اس کے خیال میں اشیاء اور بنی نوع انسان کی بقلمونی ان دو جہاں اصلی کی مختلف ترکیب سے ظہور میں آئی ہے اور ان دونوں کی باہمی آمیزش اور ان کی آخری جدائی اتفاقی حوادث ہیں۔ لیکن مزدک کی تعلیم کی خصوصیت اشتراکیت کا اصول ہے۔ اور یہی مزدک اور اس کی جماعت کے خلاف تعصبات کو مشتعل کرنے کا سب سے بڑا سبب ہو گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ مزدک لوگوں کو تلقین کرتا تھا کہ سب انسان درجہ مساوات پر ہیں شخصی ملکیت کا دستور شیطان کا رستہ ہے جس کا مقصد خلق اللہ میں فتنہ و فساد پیدا کرنا ہے۔ کیونکہ دنیا کا ہر ایک بڑا کام حمد۔ لالچ یا غصہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ مذموم محرکات مساوات انسانی سے غفلت و اعصاب کا نتیجہ ہیں۔ مآئی کی رہبانیت مزدک کی تعلیم میں موجود نہ تھی۔ البتہ گشت خوری اور خوریزی کی ممانعت تھی۔ مخالفانہ بیانات اس تعلیم کو اباحت یعنی اخلاقی قیود کو بالائے طاق رکھنے کا بھی مہتمم کرتے ہیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ وہ عورتوں کے معاملہ میں بھی اشتراکیت کا قائل تھا۔ یہ اس قسم کا الزام ہے جس کے متعلق صدق و کذب کا تصفیہ کرنا نہایت دشوار ہے۔

اکثر نئے مذہب کی بابت ایسے الزامات کی موجودگی کی تاریخی شہادت ملتی ہے۔ بعینہی الزام شروع میں عیسائیوں کے ذمہ رومنہ الکیرمی اور دیگر مقامات میں لگایا جاتا تھا اور ان مظالم کا بہت بڑا سبب تھا جو قیصران روم عیسائیوں کے ساتھ روا رکھتے تھے۔ باطنیہ اسلام کے متعلق بھی اسی قسم کے الزامات بجا یا بیجا طور پر مسلمان مورخین کی تحریرات میں بکثرت منقول ہیں جہاں تک مال و متاع کی اشتراکیت کا تعلق ہے ہر ایک قلیل التعدد جماعت اس پر ایک حد تک عمل کرنے کے لئے مجبور ہے۔ آغاز اسلام میں جب مسلمانوں کی تعداد قلیل تھی۔ امداد باہمی کی غرض سے بعض اشتراکی اصول برتنے جاتے تھے۔ لیکن عورتوں کے بارہ میں کسی دین و آئین کے پابند مذہب یا فرقہ نے اس نوع کے اصول کو جائز نہیں رکھا۔ بہر حال ایران میں اباحت اور اشتراکیت نسواں کی مذموم ردائیت کی موجودگی متواتر شہادت کی بنا پر لائق اعتبار معلوم ہوتی ہے۔ خواہ اس کو مزدک سے منسوب کیا جائے یا کسی اور شخص سے۔ اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ نوشیروان نے جو سلوک مزدک اور اس کی امت کے ساتھ کیا وہ زیادہ تر ان کی ایسی ہی بد اعمالیوں کے یقین پر مبنی تھا۔ ۵۲۹ء یا ۵۳۰ء میں نوشیروان نے اپنے باپ قباد کی اجازت و علم سے مزدک

اور اس کے تمام مقتدر پيروان کو ایک ضیافت کے بہانہ سے جمع کر کے قتل کروادیا اور جہاں کہیں مزدکی عقیدہ کے لوگوں کا پتہ چلا۔ ان کی تخریب و استیصال کی کوشش کی۔

سطور بالا میں مذکور ہو چکا ہے کہ قباد ابتدا میں مزدک کی تعلیم کی جانب مائل تھا۔ لیکن یا تو وہ اس تعلیم کی مضرت سے رفتہ رفتہ آگاہ ہو گیا یا اپنے بھائی جاسپ کی بغاوت سے خائف ہو کر اس نے اپنے اس خطرناک میلان سے توبہ کر لی اور اپنے بیٹے نو شیر واکو اجازت دے دی کہ وہ مزدکی جماعت کے ساتھ جو چاہے سلوک کرے۔

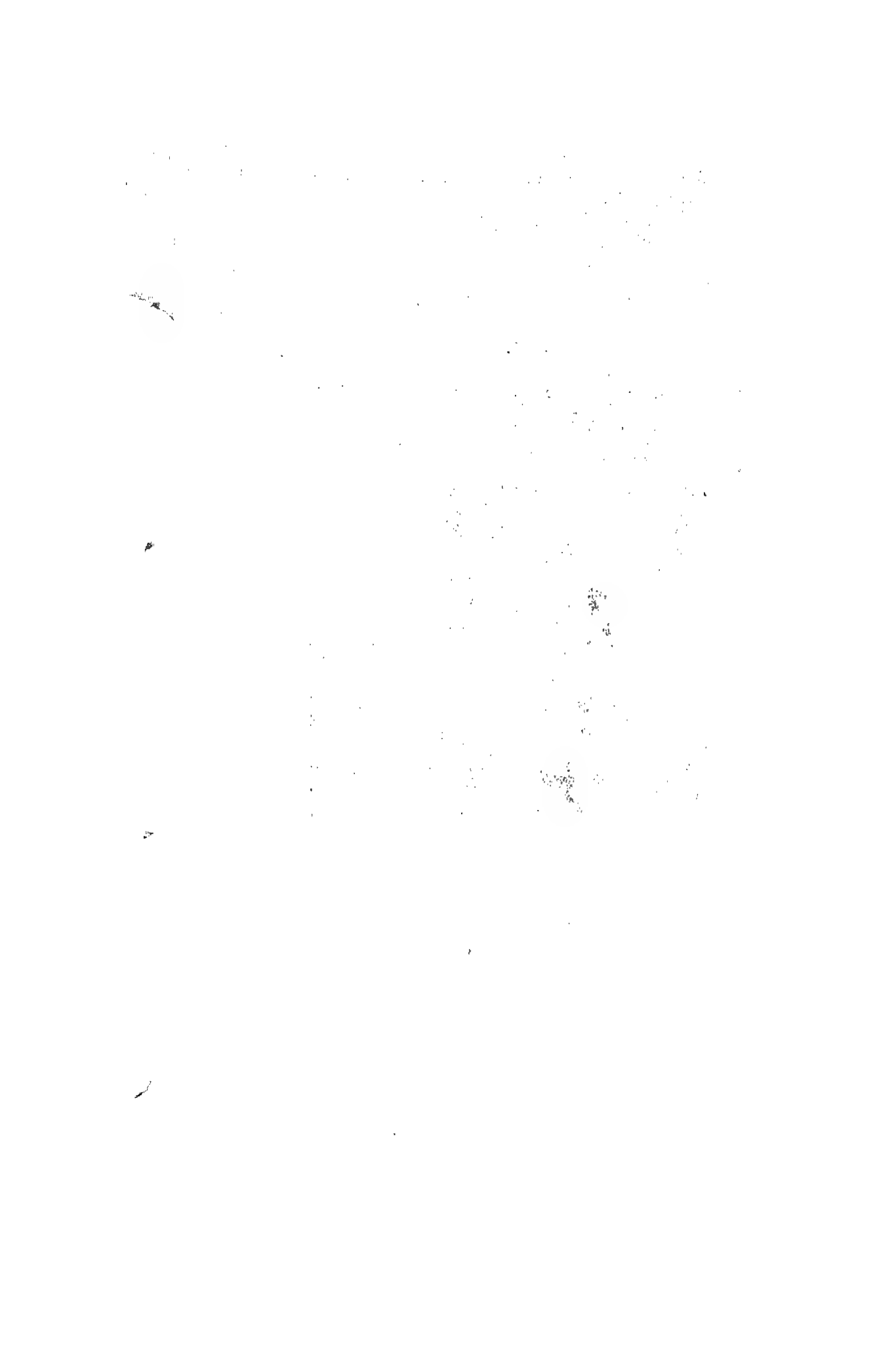
ایرانی فلسفہ اور مذہب ایرانی فلسفہ اور مذہب کے مطالعہ سے اتناک جو منکشف ہوا وہ یہ ہے کہ اسلام کے ظہور سے قبل ایرانی تفکرات ایک قسم کی مادی ثنویت کی حد سے آگے نہیں بڑھے تھے۔ اور اس میں اس روحانیت کا کوئی نمایاں مظاہرہ نہیں پایا جاتا۔ جو آئین اقوم کی آزادی ملک تصور کی جاتی ہے۔ اکثر مغربی مورخین جو سامی اقوام کے اکتسابات اور خصوصاً اسلام کی تنقیدیں کو اپنا مال کار تصور کرتے ہیں۔ اسلامی روحانیت یعنی تصوف اور باطنیہ اسلام کی تعلیم کو تمام وکمال ایران اور جو سیت سے منسوب کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ایسی قطعی رائے کے جواز کے لئے کوئی تاریخی دلائل ہم کو میسر نہیں آتے۔ وحدت وجود یا سہرہ اوست کا مسئلہ ایرانی دماغ کی خاص پیداوار خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ایران کے ماقبل اسلام فلسفہ اور مذہب سے اس قسم کے مسائل پر کوئی خاص روشنی نہیں پڑتی۔ ان مورخین میں سے بعض کا خیال ہے کہ ایران میں متصوفانہ خیالات کی مولونانی تاثرات کا نتیجہ تھی۔ اسی بادشاہ ایران نو شیر واک کے عہد میں بعض یونانی فلسفی جو نو افلاطونی گروہ فلاسفہ سے تعلق رکھتے تھے مشرقی روم (یعنی بائیں نظم) کے شہنشاہ جیٹین کی تنگ نظری اور تعصب سے مفرور ہو کر ایران پہنچے۔ نو شیر واک نے اپنے ملک میں ان کو ہدایت ملزات سے رکھا۔ اور پھر ایک موقع پر شہنشاہ روم سے ان کی جان فدا دہی کی ضمانت لے کر ان کی مراجعت وطن کا انتظام کر دیا۔ اگرچہ یونانی فلسفہ کی تصانیف کے کوئی تراجم اس زمانہ کی فارسی زبان میں موجود نہیں۔ لیکن یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ان مہاجر فلسفیوں نے ضرور ایرانیوں کو اپنے عقائد کی تلقین کی ہوگی۔ اور یہی تلقین بعد میں اسلامی تصوف کی بانی اور محرک ہو گئی۔ اس استدلال کا اصلی مدعا یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کی ایجاد کا شرف جو یورپ کی نگاہ میں کھلی معلوم ہوتی ہو۔ اسلام کو سرگزشتہ ملحد چاہئے اور اس تنگ نظری کے تحت میں وہ اس مسئلہ منطقی اصول کو بھی عملاً نظر انداز کر دیتے ہیں کہ کوئی واقعہ جس کی موجودگی کے لئے ایک سے زیادہ اسباب کا جمع ہونا ضروری ہے ان میں سے کسی ایک سبب کا انفرادی طور پر نتیجہ نہیں خیال کیا جاسکتا۔ اگر تصوف اور باطنی تعلیم اسلام میں خارجی عناصر کی آمیزش

کے نتائج ہیں تو اسلام کو بھی ان کی تکوین میں اسی قدر دخل ہے جتنا کہ خارجی اثرات کو اور چونکہ اسلام کے زاونہ مجاہد سے عربی اور عجمی کی تمیز ایک بے معنی چیز ہے۔ اس لئے بھی ان متعصب مؤرخین کی سعی بالکل بیکار معلوم ہوتی ہے۔ بہر حال اتمام حجت کے طور پر یہ ضروری ہے کہ یونانی فلسفہ کی عام روش پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے اور خصوصاً اس جدید افلاطونی فلسفہ پر ایک مختصر تبصرو کیا جائے جس نے مسلمہ طور پر مسلمان مفکرین اور متصوفین کو اپنے تاثرات سے مستفید کیا ہے۔

یونانی فلسفہ ایرانی تفکرات کی مانند یونانی فلسفہ کا آغاز بھی ایک قسم کی ثنویت سے ہوتا ہے۔ اور جس طرح ایرانی خیال ثنویت سے گزر کر وحدت یا توحید کے آستانہ تک پہنچ گیا تھا اسی طرح یونانی استدلال نے کثرت کا کائنات کو کسی قانون یا نظام کے ماتحت بنانے کی سعی میں ایک مذہب لایا۔ یا محرم اول کے خیال تک رسائی حاصل کر لی تھی۔ لیکن یونانی ثنویت نور و ظلمت کے استعارہ کی بجائے مادہ اور روح کے تقابل پر مبنی تھی اور سجائے نور و ظلمت کی آویزش کے مادہ اور روح کی آمیزش کو اپنا مآل قرار سمجھتی تھی۔ اوائل زمانہ کے یونانی فلسفی طبیعیات سے زیادہ دلچسپی رکھتے تھے۔ اور ان کے نظریات زیادہ تر تخلیق کائنات اور کثرت اشیا کے معات کو حل کرنے کے لئے وضع کئے گئے تھے۔ یونانی روحانیت کو مدد دینا حکیم فیثاغورس سے منسوب کیا جاتا ہے اور افلاطونی فلسفہ (قدیم و جدید) کا ایک ماخذ اس حکیم کی تعلیمات تھیں جیسا کہ حکیم کے نام لیا گروہ فلاسفہ میں سینہ بہ سینہ محفوظ علی آتی تھیں۔ لیکن فیثاغورس کے ذاتی کوائف و عقائد کے بارہ میں اس قدر کم معلومات موجود ہیں کہ ان کی تشریح چنداں مفید نہیں خیال کی جاسکتی۔ افلاطون اور ارسطو کے زمانہ میں جس کو یونانی فلسفہ کا عہد زریں خیال کیا جاتا ہے۔ ماوراء الطبیئہ کے مسائل یعنی روح اور خدا کی ہستی اور ان کا انسان سے تعلق یونانیوں کے ذہین طلباء کے لئے ایک لچپ مشغلہ بن گئے تھے۔ افلاطون کے تجلیات تجزیہ اور مشاہدہ سے زیادہ وجدان اور شاعری پر منحصر تھے۔ اس کا خیال تھا کہ کائنات کی تمام اشیا اپنی ہستی کے لئے ایک غیر مرنی عالم امثال پر منحصر ہیں۔ جس میں ان اشیا کے اصلی اور واقعی نمونے موجود ہیں۔ چونکہ حجم ہونے سے قبل انسانی ارواح بھی اسی عالم کی کہیں تھیں اور وہاں کے موجودات کی یاد جسم سے تعلق پیدا ہونے کے بعد بھی ایک حد تک باقی رہتی ہے۔ اس لئے جب وہ اس دنیا کی کسی چیز کو دیکھتی ہیں۔ تو اس کے جوہر کو شناخت کر لیتی ہیں۔ اس خیال کے مطابق جس چیز کو ہم علم کہتے ہیں وہ ایک قسم کا حافظہ ہے۔ اور تعلیم کا صحیح مقصد یہ ہے کہ روح کے اس حافظہ کو تقویت دے۔ انسان کے جملہ حواس میں بصارت سب سے زیادہ کار آمد ہے۔ کیونکہ اس سے اشیا کا براہ راست عینی مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ اور حواس کا احساس بھی زیادہ تر اسی سے متعلق



فیثا غوث



ہے۔ حسن کو افلاطون اپنے عالم امثال میں سب سے اونچا درجہ دیتا تھا اور شاید یہ کہتا غلط نہ ہو کہ وہ ذات باری کو حسن اذلی سے تعبیر کرتا تھا۔ اس طور پر تحسین و محبت یعنی وہ جذبات جو انسانی قلب میں حسن کے مشاہدہ سے موجزن ہو جاتے ہیں۔ خدا شناسی اور تقرب الہی کا ذریعہ تصور کئے جاسکتے ہیں۔ افلاطون کا فکر ان شاعرانہ خیالات تک ہی محدود نہ تھا۔ اس نے اور فلسفیانہ مباحث مثلاً اخلاقیات اور سیاسیات پر بھی بہت سے اوجھے اور قیمتی نظریات قائم کئے ہیں۔ لیکن اس کے تابعین کو جس چیز نے زیادہ مستحو و مسحور کیا ہے وہ اس کا عجیب و غریب عالم امثال اور اس کا حسن و تحسین کا مفرط ذوق ہی ہے۔ ارسطو کا رجحان خیال اپنے استاد افلاطون سے مختلف تھا۔ اس کو کسی مفروضہ عالم امثال سے بہت زیادہ اس عالم کے موجودات سے لچھی تھی اور اس نے اپنے فلسفہ کو تجربہ اور مشاہدہ کی مضبوط بنیادوں پر قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس کی ہم گیر نظر اپنے زمانہ کے تمام مروجہ علوم و فنون پر عادی تھی۔ اور اکثر علوم کے مبادیات کی تفتیش میں ارسطو کا ایک نمایاں حصہ ہے۔ چونکہ وہ اپنے فکر و تحلیل کو تجربہ و مشاہدہ کے مطابق بنانے کی سعی کرتا تھا اس کے قیاسات بعض اور یونانی فلسفیوں کی مانند بالکل پادرسہو نہیں۔ لیکن ان میں وہ دلکشی بھی موجود نہیں جو افلاطون کے شاعرانہ تخیلات اور وجدانی تفکرات میں پائی جاتی ہے۔

عرب اور فلسفہ یونان | جب عربوں کو یونانی فلسفہ سے تعلق خاطر پیدا ہوا تو ارسطو اور افلاطون کے فلسفیانہ مساعی کو ایک زمانہ گزر چکا تھا اور ان کے نظریات اور

قیاسات میں بہت سے اضافات اور حواسی منسلک ہو چکے تھے۔ علاوہ یہیں عربوں نے کبھی براہ راست فلاسفہ یونان کی تصانیف سے استفادہ کرنے کی جستجو نہیں کی بلکہ زیادہ تر ان کا انحصار ان تراجم پر تھا جو شامی اور جزیرۃ العرب کی دیگر المذہب میں یہودی اور مسیحی مترجمین نے یونانی زبان سے کئے تھے اور جن میں سے اکثر انواع و اقسام کے نقائص و اخلاط سے بریز تھے۔ یہ یہودی اور مسیحی مترجمین فلسفہ سے زیادہ دینیات کے ذوق سے سرشار تھے۔ جب وہ کسی یونانی فلسفی کا ترجمہ یا تفسیر کرتے تھے تو ان کا اصلی مصلح نظر ان کے اپنے ذاتی عقائد پر ہوتے تھے۔ جن کے لئے اس یونانی فلسفی کی تصنیفات میں سے تاہم و جواز کی صورتیں تلاش کی جاتی تھیں۔ ان کے متقدم مسلمان بھی فلسفہ اور مذہب کے مابین کوئی فرق و تمیز ملحوظ نہ رکھ سکے۔ وہ فلاسفہ یونان کے نظریہ اور قیاس کو بھی ایک قسم کا مذہب تصور کرتے تھے۔ اور ان کی ہمیشہ یہ کوشش رہتی تھی کہ اسلامی عقائد اور اس مفروضہ مذہب کے درمیان مطابقت اور موافقت پیدا کی جائے۔ لہذا عربی فلسفہ نے کبھی فلسفہ ارسطو کے اس حصہ کو صحیح طور پر نہیں سمجھا۔ جو تجربہ اور مشاہدہ کے ذریعہ سے واقعات کو جمع کرنے اور پھر ان واقعات کے متعلق کوئی رائے

تاکم کرنے پر مشتمل تھا۔ لیکن ارسطو کی وضع کردہ اصطلاحات اور عقل و روح کے متعلق اس کے بعض نظریات جو کسی وجہ سے ناقص نفسیاتی تجزیہ اور غیر مکمل طبعی معلومات پر مبنی تھے۔ اسلامی حلقوں میں بہت رواج پانگے اور صدیوں تک مسلمان مفکرین کا تحتہ مشق بنے رہے۔ ارسطو کے مقابلہ میں افلاطون کا فلسفہ دنیائے سے رابطہ اور قربت قائم کرنے کے لئے بہت زیادہ موزوں تھا۔ خصوصاً افلاطونی فلسفہ کی وہ تفسیر جو اس کے مفکرین فیدو اور فلاطینوس کے مساعی کا نتیجہ تھی اور جسے مجموعی طور پر مغرب میں نوافلاطونی فلسفہ اور مشرق میں فلسفہ اشراق کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

ہندی فلسفہ انبیاء علیہم السلام کی الہامی تعلیم سے قطع نظر کر کے اگر دیکھا جائے تو افلاطون کے اذال مذہب و اخلاق کے ربط کا ایک ایسا صاف و صریح منظر پیش کرتے ہیں جس کی مثال قدیم فلسفہ اور مذہب میں کہیں اور نہیں دکھائی دیتی۔ اگرچہ یہ امر کم ہے کہ افلاطون نے حکیم سقراط اور فیثاغورس کی تعلیمات سے استفادہ کیا تھا۔ لیکن ان مورخ الذکر حکیموں کی کوئی تصنیف موجود نہیں اور ان کے عقائد کے متعلق ہماری معلومات ان کے تابعین اور خود افلاطون کی شہادت پر مبنی ہیں۔ یونانی فلسفہ کے مقابلہ میں جو فلسفیانہ نظام پیش کیا جاسکتا ہے وہ ہندی قدیم کا فلسفہ ہے لیکن اول تو تاریخی ثبوت و شہادت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس فلسفہ کے مختلف مدارج و مراحل کے لئے مکان و زمان کا تعین دشوار ہے اور بہت ممکن ہے کہ اس کے بعض عناصر جن کو ہندی قدیم پیداوار خیال کیا جاتا ہے۔ دراصل کسی بعد کے زمانہ میں خود یونان سے اس ملک میں لائے گئے ہوں۔ اور دوسرے تمام قدیم ہندی فلسفہ کا حاصل الہیات کے متعلق صرف یہ تھا کہ اس عالم رنگ و بو کی کوئی حقیقت نہیں۔ اور اس کی نمود محض فریب نظر ہے۔ ایک موجود حقیقی کا اعتراف ضروری ہے۔ لیکن اس کی ذات و صفات کی تشخیص ممکن نہیں۔ آدمی کی روح بھی اس موجود حقیقی کا ایک جز ہے۔ جو عارضی طور پر تاسخ کے سلسلہ میں گرفتار ہو گئی ہے اور بعض طریقوں کو اختیار کر کے اس قید سے نجات حاصل کر سکتی ہے۔ ان طریقوں کا اختصار عقل و فہم سے زیادہ کشف و وجدان پر ہے۔ موجود حقیقی کو حسن اخلاق سے کوئی علاقہ نہیں۔ کیونکہ اس کی معرفت نفسی حسات کی مستند ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مہاتما بدھ کی تعلیم اعلیٰ ترین اخلاق کی حامل ہے۔ لیکن اس میں خدا پرستی کی مطلق گنجائش نہیں۔ اور عہد و عبود کا تفاوت بالکل مفقود ہے۔ لہذا عمومی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ ہندی کے فلسفہ قدیم میں الہیات اور اخلاق کے درمیان ربط پیدا کرنے کی کوئی سعی نہیں کی گئی۔ اور مذہب کا جو مفہوم الہامی تعلیم کی بدولت اس وقت تمام دنیا میں مقبول ہے۔ اس کی مثال اگر کہیں قدیم زمانہ میں ملے تو وہ فلاسفہ یونان خصوصاً افلاطون ہی کے اقوال میں ملے۔

افلاطون کی الہیات

افلاطون تین قسم کی الہیات کا مقرر تھا۔ شاعرانہ الہیات۔ عمرانی الہیات۔ اور طبعی یا فطری الہیات۔ شاعرانہ الہیات سے اس کی مراد دیوتاؤں اور دیویوں کے وہ قصص و حکایات تھیں جو کم و بیش تمام قدیم اقوام میں رائج تھیں۔ عمرانی الہیات ان مراہم و اعمال کے مجموعہ کا نام ہے جو قدیم سیاست کے لوازمات میں شامل تھے۔ یعنی بعض رسومات مذہبی کی ادائیگی۔ مذہبی تیوہاروں کا انصرام اور اس قسم کے اور عبادات و اعمال جن کی ریاست ذمہ دار قرار دی جاسکتی تھی اور جن کو رعبیت کیفرادی زندگی سے بہت کم تعلق تھا۔ طبعی یا فطری الہیات سے مراد وہ معرفت الہی تھی جو علم حقائق کی فلسفیانہ تعلیم کا ایک اہم اور لازمی حصہ تھی۔ افلاطون کی نگاہ میں الہیات کی صرف یہی تیسری قسم تصدیق و انصرام کی مستحق تھی۔ اگرچہ پہلی دو اقسام کی ضرورت کا وہ قطعی طور پر منکر نہ تھا۔ طبعی الہیات کے ضمن میں وہ تین قسم کے عقائد کو انسانی کردار کے لئے نہایت مذہم و مضر خیال کرتا تھا۔ اول خدا کی ہستی سے انکار۔ دوسرا یہ عقیدہ کہ خدا کا وجود تو ممکن ہے لیکن خدا کو انسانی معاملات سے کوئی سروکار نہیں۔ اور دنیا کا کارخانہ حق و باطل کے قوانین سے مستغنی ہے اور تیسرا یہ عقیدہ کہ گو وہ کارخانہ قانون الہی کا تابع ہو لیکن گناہگار شخص محض مسرفانہ نند و نیاز کی بدولت اپنے گناہوں کے مواخذہ و مکافات سے بچ سکتا ہے۔ خدا کی ہستی کا جو ثبوت افلاطون نے پیش کیا ہے وہ مختصر طور پر یہ ہے۔ کہ کائنات میں ہر ایک شے متحرک ہے اور حرکت کے لئے کسی محرک کا ہونا لازمی ہے۔ جسم انسانی کی محرک روح ہے۔ ارواح نیک و بد دونوں قسم کی ہو سکتی ہیں۔ ان کی بھلائی یا بُرائی کا اندازہ ان حرکات سے ہو سکتا ہے۔ جو ان کے سبب واقع ہوتی ہیں۔ اگر وہ حرکات منظم ہوں۔ تو روح کی نیکی پر دلالت کرتی ہیں۔ لیکن اگر وہ حرکات غیر منظم ہوں تو روح کی بدی کا یقین ہو سکتا ہے۔ کائنات کی تمام حرکات خصوصاً اجرام فلکی کا دور ایک مکمل نظام و قاعدہ کا پابند نظر آتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حرکات کو وجود میں لانے والی روح کامل حق و خوبی سے متصف اور نقائص سے مبرا ہے۔ یہی روح کل یا نفس کل افلاطون کی نگاہ میں معبود حقیقی ہے۔ اور اسی کو وہ خدا کہتا ہے۔ اس استدلال سے صاف ظاہر ہے کہ اپنے استاد سقراط کی مانند اس کی روش خیال بھی موجدانہ تھی۔ اگرچہ اس کی تصانیف میں خدا کے ساتھ اکثر جگہ خداوندوں یا دیوتاؤں کا بھی ذکر آتا ہے۔ نیز یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ وہ خدا کو ان امثال یا اشکال سے ایک خدا کا نہ ہستی خیال کرتا تھا۔ جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اس کا تخیل خدا کے متعلق ایک ایسے محرک کا تھا۔ جو اپنی حرکت خود ایجاد کرتا ہے اور اس کا رابطہ ان اشکال یا امثال کے ساتھ یہ ہے کہ حرکات الہی کی تنظیم اشکال و امثال کے مرکب شفعہ حقیقی کا نتیجہ ہے۔ افلاطون روح کے بقا اور معاد کا بھی تائل تھا۔ اور جنت و دوزخ کے

علاوہ اعراف (یعنی ایک ایسی جگہ جہاں انداز اپنے بر اعمال کی مکافات سے سبکدوش ہو کر عالم علوی کے قابل بن سکیں) کا بھی تخیل اس کے ذہن میں موجود تھا۔ بعد کی بابت اس کے خیالات میں متنازعہ عقائد کی آمیزش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن یہ امر مشکوک ہے کہ آیا وہ درحقیقت ایک روح کے بار بار اس دنیا میں مجسم ہو کر آنے کا معتقد تھا یا نہیں۔ اغلب خیال یہ ہے کہ وہ مسئلہ تنازع کو محض ایک شاعرانہ استعارہ کے طور پر استعمال کرتا تھا۔ اور اس کا اصلی مفہوم روح کا استدراجی ارتقا تھا جس کی بدولت روح انسانی لپٹی سے رفعت کی جانب صعود کر سکتی ہے۔

ارسطو اور نو افلاطونی فلاسفہ | ارسطو کے فلسفہ کا میلان معتدلات کی طرف تھا۔ افلاطون خدا کو منبع کل سے تعبیر کرتا تھا۔ ارسطو نے اسے عقل کل سے تعبیر کیا۔ اور اس تغیر خیال کا علی بن نقیہ ہوا۔ کہ تمام کائنات کے حکومت الہی کے تابع ہونے کا تصور جو افلاطون کے افکار میں نہایت واضح تھا۔ ارسطو کی قیاس آرائی میں بالکل محروم گیا۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ ارسطو کا اسلامی دنیاویات و کلام پر بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو جن اثرات کو ارسطو سے منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ یا تو اس کے فلسفہ کے ان اجزاء و عناصر سے تعلق رکھتے ہیں جن کا موجد و معلم افلاطون تھا اور یا ارسطو کے فلسفہ کی ان تشریحات سے ماخوذ ہیں جو نو افلاطونی فلسفیوں کے فکر و خیال کا نتیجہ تھیں۔ اور جن میں ارسطو کے عقائد کو بہت تحریف شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ نو افلاطونی فلسفیوں کے زمرہ میں فیلو اور فلوطینس خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ فیلو اسکندریہ کا باشندہ اور یسودی ملا تھا۔ اس کی فلسفیانہ مساعی زیادہ تر قرینیت کی روایات کی لوٹا فی فلسفہ کے ساتھ مطابقت کرنے پر مبنی تھیں اور اسے اعتقاد سے اس کی تصانیف ان مسیحی اور مسلمان فلسفیوں کے لئے ایک نمونہ ہیں جو وحی و حدیث کو فلسفہ کے موافق بنانے کی کوشش میں سرگرداں رہے ہیں۔ فلوطینس جس کو فلاسفہ یونان کی صفت اول میں جگہ دی جاتی ہے۔ کائنات کے ایک ایسے ملاحظہ کا مستحق تھا جو ہر حیثیت سے کامل اور مربوط تصور ہونے کے ہم اچھی ذکر کر چکے ہیں کہ افلاطون خدا کو عالم امثال سے ایک جداگانہ ہستی تصور کرتا تھا اور اس نے ان دونوں کے درمیان جو رابطہ قائم کیا تھا۔ وہ قدر سے غیر واضح تھا۔ علاوہ بریں افلاطون کے روح کل کے تصور اور ارسطو کے عقل کل کے تخیل کے درمیان بھی کوئی واسطہ یا تعلق پیدا کرنا ضروری تھا فلوطینس کا پیشرو فیلو انسانی عقل و حواس کو علم حقیقت کے حصول کے لئے ناقص خیال کرتا تھا۔ اس کے خیال میں عقل و حواس کے علاوہ ایک اور قوت مددگار تھی انسان میں موجود ہے۔ جو خدا شناسی کا ذریعہ ہو سکتی ہے۔ اور جس کی تقریر و تجرید کے لئے نہ ہر اقدار کی ضرورت ہے۔ صحیح علم و ایمان میں کوئی فرق نہیں

کیونکہ دونوں کا مقصد خدا کی معرفت اور اقرب ہے۔ مسیحی تثلیث کے مقابلہ میں فیلو نے الوہیت کی تین شکلیں قرار دیں۔ ایک خدا جس کے متعلق قبل و قال کی گنجائش نہیں۔ دوسرے کلمہ یا خیال جو افلاطونی عالم امثال پر مادی ہے۔ تیسرے کلمہ یا خیال کی مادی شکل جس سے ارو کائنات ہے۔ ان میں سے دوسری شکل پہلی کا نتیجہ اور تیسری دوسری کا نتیجہ ہے۔ اور اس طرح یہ تثلیث لوجیک کی منافی نہیں۔ یہ نو افلاطونی تثلیث کسی نہ کسی شکل میں باطنیہ اسلام کے اکثر فرقوں میں پائی جاتی ہے۔ فلوطینس بھی فیلو کی طرح عقل و فہم کو حقیقت کے صحیح ادراک سے قاصر خیال کرتا تھا۔ اور وجد یا کشف کو جس میں جرد و کلی کے درمیان کوئی فرق پائی نہیں رہتا۔ علم حقیقی کی ایک ہی ممکن بنیاد قرار دیتا تھا۔ ایک خدا کو تین شکلوں میں تصور کر کے اس کا عقیدہ فلوطینس کے فلسفہ میں بھی موجود ہے۔ وہ کہتا تھا کہ تمام کائنات قوت حیات و نمو سے لبریز ہے۔ اور یہ زندگی بغیر حرکت کے ممکن نہیں۔ لیکن اس حرکت کو غیر ارادی یا کورانہ نہیں تصور کیا جاسکتا۔ بلکہ اس میں ارادہ اور مقصد کی کار فرمائی صاف نظر آتی ہے۔ زندگی اور روح لازم و ملزوم ہیں۔ اس سے خدا نفس کل یا روح کل سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ زندگی کا سبب حافظہ حرکت ہے۔ اس لئے خدا کو عقل کل بھی خیال کر سکتے ہیں جس کا مظاہرہ تمام کائنات میں موجود ہے۔ لیکن ہستی و خیال یعنی نفس و عقل دونوں سے بالاتر احدیت ہے۔ جس کی توصیف سے انسانی لفظ و فہم عاجز ہے۔ جو نہ محسوس ہے نہ متوجہ جس سے سب چیزیں پیدا ہوئیں لیکن جو خود کسی اور شے سے پیدا نہیں ہوئی۔ اس ذات قدیم و ازل کے عقل یا کلمہ کو پیدا کیا اور عقل نے مدح یا نفس کی تخلیق کی۔ اس طرح فلوطینس کی تعلیم کے مطابق الوہیت کی تین شکلیں قرار پائیں۔

(۱) احدیت جو اپنے حقیقی عمل کو ہر وقت جاری رکھتی ہے۔

(۲) عقل کل جو تمام موجودات میں جاری و ساری ہے۔

(۳) نفس کل جو تمام زندگی اور نمو کی علت ہے۔

فلسفہ قدیم زیادہ تر تین سوالوں کے جواب کا انتظار کرتا تھا۔

(۱) کیا انسانی علم یقین کے درجہ تک پہنچ سکتا ہے؟

(۲) کیا خدا کی کوئی تعریف ہو سکتی ہے؟

(۳) کیا کائنات کی تخلیق کی کوئی وجہ بیان کی جاسکتی ہے؟

نو افلاطونی فلسفیوں نے پہلے سوال کا جو جواب دیا وہ مختصر طور پر یہ ہے۔ کہ بشری عقل استدلال کے ذریعہ سے یقینی علم کا حصول ناممکن ہے۔ لیکن انسان میں بعض ایسے قوی ہیں جو معرفت حقیقی کا ریلو بن سکتے ہیں۔ ہندو فلسفی بھی اسی روش خیال کے قریب پہنچ گئے تھے۔ لیکن ان کے لئے ظہر اہر پرستی کی قیود

سے آنا ہونا بت پرستی کی وجہ سے ناممکن تھا۔ اور اس لئے مافوق العقل قوی کی جو تعریف ان کے
 ہاں پائی جاتی ہے۔ وہ محروکات اور بے معنی نفس کشی دریاضت کی حد سے آگے نہ بڑھ سکی۔ دوسرے
 سوال یعنی ذات باری کی تعریف و توصیف کے متعلق نو افلاطونی تخیلات کی تشریح ابھی ہو چکی ہے۔
 تیسرے سوال کا جواب جو اس گروہ فلاسفہ نے دیا وہ یہ ہے کہ اگر کائنات کو خدا سے کوئی جداگانہ شے
 تصور کیا جائے۔ تو ثنویت کا عقیدہ ناگزیر ہے۔ اگر کائنات کو خدا نے کسی اور شے سے پیدا نہیں کیا۔ تو
 خدا اپنے جوہر سے تخلیق کیا ہے۔ کائنات خدا کی عقل فعال کا مظہر ہے عقل کے لئے فعل لازمی ہے۔
 کیونکہ کوئی قوت جو عقل سے عاری ہو دراصل قوت نہیں خیال کی جاسکتی لہذا عمل تخلیق فطرت الہی کے
 لوازمات سے ہے۔ بروکس نے جو فلوٹینس کے تابعین میں تھا یہ کوشش کی کہ مختلف عقائد کو ایک
 سلسلہ میں منسلک کرے اور مذہب مروجہ کے ساتھ علاقہ پیدا کرنے کے لئے اس نے وحی و الہام کو
 بھی حصول علم کا ایک ذریعہ تسلیم کر لیا۔

نو افلاطونی فلسفہ اخلاق و اختلاف کا ایک گنجان جھگڑا ہے۔ جس میں راہ راست کی تلاش نہایت
 دشوار ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ مختصر اور سطحی تبصرہ اس امر کے اعتراف کے لئے کافی ہے کہ اس کے بیشتر
 اجزاء باطنی اور متصورہ تعلیمات میں محظوظ ہو گئے ہیں۔ مثلاً متصورہ اور باطنیہ اسلام دونوں خلق کائنات
 کو لمعات کے استعارہ میں ملبوس کرتے ہیں۔ اسمعیلیہ خدا اور انسان کے درمیان پانچ لمعات کا وجود
 تسلیم کرتے تھے۔ یعنی عقل کل۔ نفس کل۔ مادہ قدیم۔ زمان ازل و مکان اولی۔ مادہ۔ مکان و زمان
 کو ازل و قدیم ماننے کی ضرورت ان کو اس لئے پیش آئی کہ اسمعیلیہ وحدت وجود کے قائل نہ تھے۔ اور ان
 کا فلسفہ خیال دو موجودات کا اعتراف تھا۔ جن میں سے ایک مائل اور دوسری معمول تصور کی جاسکے۔
 ان کی اصطلاح میں عامل کو مفید یا سابق اور معمول کو مستفید کہا جاتا تھا۔ لیکن مفید و مستفید دونوں سے
 بالاتر وہ ایک ایسے وجود کے قائل تھے جس کے لئے کوئی نام و صفت موزوں نہیں ہو سکتی جس کے بارے
 میں کسی معتدل مقالہ کی گنجائش نہیں۔ اور جو ہماری عقیدت و عبادت سے مستغنی ہے۔ اسمعیلیہ کی یہ
 تثلیث و توحید بظاہر نو افلاطونی نظریات کا عکس معلوم ہوتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان ایک اور
 دلچسپ وجہ مماثلت بیان کی جاسکتی ہے۔ نو افلاطونی فلاسفہ کائنات کی اشیاء کو عالم امثال کی شبہات
 خیال کرتے تھے۔ چنانچہ اسمعیلیہ بھی یہ عقیدہ یا ناطق کو عقل کل۔ اساس یا ہدایت کو نفس کل۔ اولیا کو
 مادہ قدیم اور حجت و داعی کو علی الترتیب ملا و خلا و یا مکان و زمان کے مظاہرات تصور کرتے تھے
 لیکن اسمعیلیہ اور نو افلاطونی فلاسفہ میں ایک اصولی اختلاف یہ تھا کہ اسمعیلیہ علم حقائق کو ایک امام منصوب

کی تعلیم پر چھڑ کر تے تھے لیکن نوافلاطونی فلاسفہ انسان کے ذاتی کشف و وجدان کو اس قسم کے علم کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ قرار دیتے تھے۔ اگرچہ ان میں سے بعض وحی و الہام کے مقام کے بھی مقرر تھے۔ لہذا اس بارہ میں ائمہ عیالہ کے مقابلہ میں متصوفہ ان سے قریب تر خیال کئے جا سکتے ہیں۔ بہر حال یونانی فلسفہ کی نمود اکثر اسلامی فرقوں میں پائی جاتی ہے۔ اور یہ اثر اسلام تک محدود نہیں بلکہ مسیحیت اور یہودیت کے بھی بہت سے فرقوں میں بھی اثر کا رفرما نظر آتا ہے۔ دنیاویات کو ارسطو سے زیادہ افلاطون خصوصاً اس کی نوافلاطونی تفسیر سے بہت زیادہ سروکار رہا ہے۔ حتیٰ کہ بعض مؤرخین افلاطون کو بدعات مذہبی کا سرچشمہ کہتے ہیں۔ اکثر مسلمان فلاسفہ اس مغالطہ میں رہے کہ وہ ارسطو کی تعلیمات سے استفادہ کر رہے ہیں۔ حالانکہ جن خیالات و نظریات کو وہ اپنے پیش نظر رکھتے تھے وہ خیالات افلاطون کے دماغ سے ایجاد ہو کر نوافلاطونی فلاسفہ کی تحریف و تشریح کے بعد ملن تک پہنچے تھے۔

مسلمان متکلمین یونانی فلسفہ کے اثرات باطنی اور متصوفہ فرقوں کے لئے مخصوص نہیں بلکہ کم و بیش یہ اثرات ان فرقوں میں بھی پائے جاتے ہیں جو اسلام کی اصلی و روایتی تعلیم کے

حامل ہونے کا ادا کرتے ہیں۔ اسلام کا تمام فلسفہ اور بیشتر علم کلام یونانی فلسفہ کا مہیون ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب ہزاریمہ کے زمانہ میں مسلمانوں کو یہ ضرورت پیش آئی کہ بطور خدمت الٰہی کائنات پر غور کریں تو جو چیز ان کے لئے نقطہ آغاز ہو سکتی تھی وہ یونانی فلسفہ تھی جس کے بہت سے تراجم شامی اور جزیرۃ العرب کی دوسری زبانوں میں مسیحی اور یہودی مترجموں کی سعی سے موجود تھے۔ خلفائے ہزاریمہ اپنی لاد مذہبی کی بدولت مسیحی اور یہودی علماء کو بھی اسی نظر سے دیکھتے تھے جس نظر سے کہ مسلمان فقہاء اور محدثین کو اور مذہبی بحث و مباحثہ ان کے اوقات فرصت کا دلچسپ مشغلہ تھا۔ مسلمان مجبور تھے کہ جیسا یونان اور یہودیوں کے مقابلہ میں اپنے عقائد کو معقولات کے پیرایہ میں پیش کریں اور اس طرز استدلال کو اختیار کریں جو یہودی اور عیسائی متکلمین کے پسند خاطر تھی۔ یونانی فلسفہ کے مسلمات اس استدلال کی بنیاد تھے لیکن جیسا کہ ہم کہی بار اشارہ کر چکے ہیں۔ اس زمانہ کا یونانی فلسفہ افلاطون و ارسطو کی مخلص تعلیم نہ تھا۔ بلکہ اس میں بہت سے مشرقی عناصر مخلوط ہو گئے تھے۔ مثلاً نوافلاطونی فلاسفہ کے تخلیقی نظریات جن میں کائنات کی خلق کو نور الوہیت کے لمعات سے تشبیہ دی گئی ہے۔ شاید مجوسیوں کی نور پرستی سے ماخوذ ہے اور ان کا وحدت وجود کا عقیدہ ہندو متکلمین کے نظریات سے مشابہ ہے۔ اگرچہ ہندو فلسفہ میں وحدت کو بطور ایک طبعی نظریہ کے پیش کیا گیا ہے۔ اور اس میں خدا طبعی کا وہ وحدانی ذوق موجود نہیں جو نوافلاطونی فلاسفہ کا منشا خیال ہے۔ علاوہ بریں مسیحی اور یہودی متکلمین وحی و الہام کے معتقد تھے۔ اور ان میں کائنات

کہ ختم اور تنہا ہی تصور کرنے کا عقیدہ بھی موجود تھا۔ جو عبرانی و عربی روش خیال کا لازمی نتیجہ ہے۔ لہذا وہ فلسفہ جس کو مسلمان یونان کا فلسفہ سمجھتے تھے۔ دراصل بہت سے مختلف اور متضاد عناصر کا ایک مجموعہ یا مرکب تھا۔ مسلمان تنظیمین اور فلاسفہ اپنی سادگی کی وجہ سے اس کو ایک مربوط نظام خیال باور کرنے لگے۔ اور اس الجھن میں پڑ گئے۔ کہ کسی طرح اس کو مذہب کے ساتھ مطابقت کیا جائے۔ اس ناممکن سعی نے تین مختلف نتائج پیدا کئے۔ کچھ لوگ تو مذہب کے اصولوں کو مسلمات قرار دے کر فلسفہ میں محض تائیدی دلائل کے متلاشی ہوئے۔ ان کو اسلامی علم کلام کا بانی تصور کرنا چاہیے اور ان میں گروہ معتزلہ کو ہر اعتبار سے شرف تقدیم حاصل ہے۔ بعض اشخاص نے عملاً مذہب سے قطع تعلق کر لیا اور منطق، معقولات پر انحصار کیا۔ اگرچہ ان میں سے اکثر مذہب کو حرام کے لئے ایک سیاسی اور معاشرتی ضرورت تسلیم کرتے تھے۔ یہ لوگ اصطلاحی طور پر فلسفی کہلانے کے مستحق ہیں۔ تیسری جماعت ان لوگوں کی ہے جنہوں نے فلسفہ سے مکمل ویش استفاده کر کے شجر اسلامی میں نئی نئی شکوفہ کالیاں کھیں اور اسلامی عقائد کی سادگی اور صفائی کو رنگین یا مکد کر لے کی کوشش کی اس جماعت میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جن کو صحیح طور پر مختصر عین اور مختصر عین کے نام سے طقب کیا جاسکتا ہے۔ ادین کا مقصد اولیٰ عقائد مذہبی کی تحریب و سحر کف تھا۔ اور وہ لوگ بھی شمار ہو سکتے ہیں جو اپنے دلوں میں مذہب کا حقیقی و حیدان اور خدا پرستی کا خالص ذوق رکھتے تھے۔ اور جو صرف اس بات کے متمنی تھے کہ مذہب میں قلب انسانی کی تسکین و تسفی کیلئے کافی سرائے بہم پہنچایا جائے اور دعائی عقائد کی پیوست کو ذائق اور نفسی کشف و جذبہ کی آبیاری سے تازہ نگین بنائے۔ باطنیہ اور متصوفہ دلوں میں تیسری جماعت میں اہل میں اور دونوں کی تعلیمات میں یونانی فلسفہ کی مزید پائی جاتی ہے۔ مسلمانوں میں جہاں بھی تفسیر کے ارتقاء کی مدارج و معارج کمال یا کائنات کے مختلف عوالم مثلاً عالم سموات عالم ملکوت وغیرہ کا ذکر آئے یا جس کو معرفت الہی اور عشق کو وصال الی اللہ کا وسیلہ بیان کیا جائے۔ وہاں یہ باور کرنے کا کافی موقع ہے کہ ان موضوعات کا اصلی ماخذ قرآن و حدیث سے زیادہ مروجہ یونانی فلسفہ خصوصاً اس کی افلاطونی نوع ہے۔

دنیاۃ اسلامی کے ارتقاء اور مسلمان مفکرین کی تقسیم کی ایک اور طریقہ سے یوں تشریح کی جاسکتی ہے کہ اسلام میں ابتدا سے تین عناصر موجود تھے۔ نقل۔ عقل و کشف باطنی اور اگرچہ ان کی ترکیب میں خارجی اثرات کو ضرور دخل رہا ہے۔ لیکن قرآن مجید اور احادیث سے اس امر کی تصدیق و شہادت پیش کی جاسکتی ہے کہ یہ تینوں عناصر بانی اسلام کی روحانی سرشت میں موجود تھے۔ ان کا مزید نشو و نما جمہور اسلام کی زندگی سے اتنا تعلق نہیں رکھتا جتنا کہ بعض منتخب افراد کے سوانح حیات سے رکھتا ہے۔

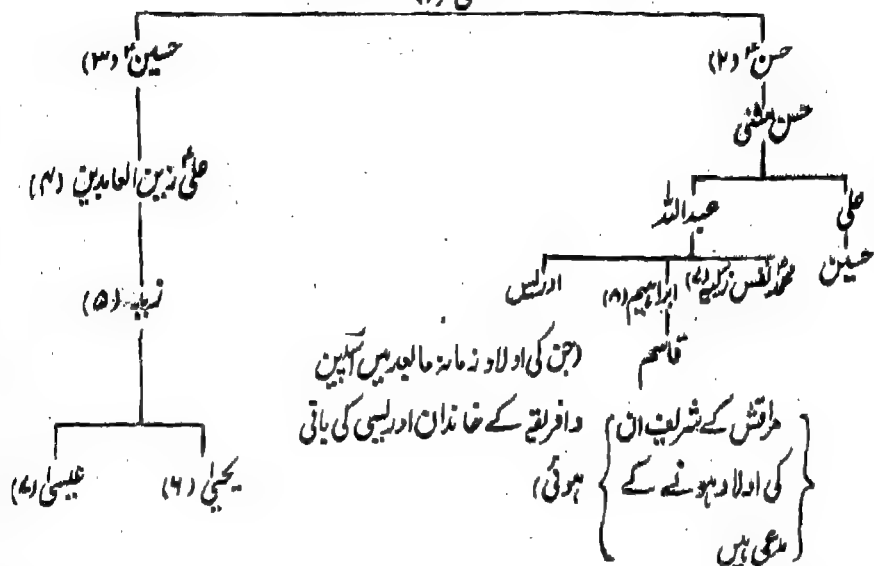
لیکن چونکہ منتخب افراد عوام میں احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ اس لئے ان کے خیالات عوام کے عقائد میں بھی سرایت کر گئے۔ ان افراد میں سے بعض عقل یا روایت کو عقل و کشف سے مرع خیال کرتے تھے۔ اور عقائد و اعمال کو تقریباً بالکل حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے تابعین کے مستورات پر حصر کرنا چاہتے تھے۔ ان کی جماعت ہمیشہ قلیل اور کم اثر رہی۔ اور اس وقت بھی سوائے دہائی اور چند محدود فرقوں کے کوئی اسلامی گروہ اس روش خیال کا پابند نظر نہیں آتا۔ تاریخی اعتبار سے شاید اس عقیدہ عقائد کو مستحسن خیال کیا جائے۔ لیکن اس کی اہمیت اس واقعہ سے بہت کم ہو جاتی ہے کہ پہلی صدی ہجری میں احادیث نبوی کی تنقید اور تلخیص پر بہت کم توجہ ہوئی۔ اور مسلمہ طور پر عہد بنو امیہ کی مسہم فضا میں بہت سی موضوع احادیث پیدا ہو گئیں جن کی صحت کا مطلق اعتبار نہیں ہو سکتا۔ مسلمان فقہاء اور علماء کی کثیر تعداد ہر زمانہ میں عقل کے ساتھ عقل کو معاملات دین میں استعمال کر لے کر حامی رہی ہے۔ اور یہ چیز اہل بدعت اور روایتی مذہب کے پیروان دونوں میں مشترک ہے۔ تیسرا گروہ صوفیہ کا ہے جو مذہب کو عقل و نقل دونوں سے بالاتر اور انسان کے ذاتی کشف و وجدان کا نتیجہ خیال کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ ایک حد تک عقل و عقل کو بھی کام میں لاتے ہیں لیکن ان کو روحانی ترقی و مذہبی تلقین کے لئے کافی نہیں سمجھتے۔ ظاہر ہے کہ حامیان عقل و روایت ہر ایک خارجی اثر کو مخاصماتہ اور معاندانہ نگاہ سے دیکھتے ہوں گے۔ لیکن اہل عقل اور صاحبان کشف دونوں خارجی اثرات کے اخذ و قبول کی صلاحیت رکھتے تھے اور ان سے واقف کم و بیش متاثر ہوئے ہیں۔

باب سوم

شیعہ عقائد اور سیاست شیعہ کی ابتدا

شیعہ فرقوں کا شمار اور ان کے اختلاف عقائد کی تفصیل تاریخ اسلام کا شیعہ مخلصین اور زیدیہ | ایک نہایت دشوار اور پیچیدہ مہمہ ہے۔ باب اولیٰ میں ہم ان انواع عقائد کا مختصر تذکرہ کر چکے ہیں۔ جن پر مختلف شیعہ فرقوں کی تفریق مبنی ہے۔ ان عقائد میں سے بعض اعتدال بعض غلو کا سیلاب رکھتے تھے۔ اور یہ فطرت انسانی کا ایک المناک پہلو ہے کہ اعتدال کی نسبت غلو زیادہ موثر ثابت ہوتا ہے۔ شیعیان علیؑ کے معتدل اجزاء جن کو بعض مؤرخین نے شیعہ مخلصین کے نام سے موسوم کیا ہے۔ کچھ تو مورد ہر کے بعد اہل سنت و جماعت میں مدغم ہو گئے اور بعض نے شیعہ زیدیہ کے نام سے ایک مستقل حیثیت و مہنی اختیار کر لی۔ زیدیہ کے متعدد فروع ہیں۔ لیکن ان سب کا اس رائے پر اتفاق ہے کہ سیدنا علیؑ کے بعد ان کے سبط اکبر سیدنا حسنؑ اور ان کے بعد سیدنا حسینؑ امام ہیں۔ مؤخر الذکر کے بعد وہ ان کے صاحبزادے علیؑ مملقب بہ زین العابدینؑ کو منصب امامت کا مستحق خیال کرتے ہیں۔ اور اس مرحلہ تک ان کا عقیدہ شیعہ اکثریت کے عقیدہ سے متحد ہے۔ لیکن امام زین العابدینؑ کے بعد انہوں نے جہویشیہ کے مسلک سے انحراف کر کے امام زین العابدینؑ کے بڑے بیٹے امام محمد باقرؑ سے روگردانی کی اور ان کے فرزند اصغر حضرت زید کے شریک حال ہو گئے اور اسی لئے زیدیہ کے نام سے موسوم ہوئے۔ زیدیہ امامت کو حضرت علیؑ کی اولاد کا حق تصور کرتے ہیں۔ لیکن اس کو کسی خاص سلسلہ یا خاندان کے لئے محدود نہیں کرتے۔ ان کا عقیدہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امامت علیہ میں سے اس شخص کا حق ہے جو اپنے حق کی حمایت میں تلوار اٹھائے۔ اور مخالفین کا مقابلہ کر سکے۔ اس عقیدہ کی بنا پر اس گروہ کا یہ مسلک رہا کہ اولاد علیؑ میں سے جس نے بنو امیہ یا بنو عباس کے خلاف علم جہاد بلند کیا۔ اس کے ساتھ ہو گئے۔ ائمہ زیدیہ کی تفصیل کسی قدر مشکوک ہے۔ لیکن مندرجہ ذیل

(i) علی



اس شجرہ میں قوسین کے اعداد سے زید یہ کے اماموں کا تسلسل و شمار معلوم ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ امر توجہ طلب ہے کہ حضرت محمد نفس زکیہ اور حضرت عیسیٰ ابن زید دونوں کے بالمقابل ایک ہی عدد (۷) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس موقع پر زید یہ میں اختلاف نمودار ہو گیا۔ اور ان میں سے بعض نے ایک امام کو تسلیم کیا اور بعض نے دوسرے کو۔ نیز یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ (۸) کے بعد آئمہ زید یہ کا سلسلہ منقطع نہیں ہو گیا۔ وہ آج بھی موجود ہے اور یمن میں اس فرقہ کا امام و جہت دینی اور حکومت دینی و دلوں سے متمتع ہے۔ لیکن بنو عباس کی حکومت کے استحکام کے بعد زید یہ کی سیاسی اہمیت منقود ہو گئی اور ان کے آئمہ کے لئے کوئی میدان عمل باقی نہیں رہا۔ اصول و فقہ کے اعتبار سے زید یہ اور اہل سنت و جماعت میں شروع سے چندال فرق نہ تھا۔ اس لئے اس فرقہ کے مختلف فروع میں وہ تنوع خیالات پیدا نہیں ہو سکا جو اور فرق شیعہ کا مابہ الامتبا زہ ہے اور اسی لئے ہمیں اپنے موضوع کے لحاظ سے ان سے بہت کم سروکار ہے۔

شیعی عقائد اور عبد اللہ ابن سبا

شیعہ جماعت میں غالی عقائد کی بنا حضرت عثمانؓ کی خلافت کے آخری دور میں پڑ گئی تھی اور اس کی وجہ غالباً ایک طرف تو وہ رنگتھی تھی جو اس جماعت کے دلوں میں نبی امیہ کی سیدنا علیؓ اور ان کے خاندان کے خلاف ہوا مقیم

کی صحابہ روش سے پیدا ہو گئی تھی اور دوسری طرف وہ مایوسی تھی جو متقی اور دیندار مسلمان قرون اولیٰ کے مذہبی نظام کی برہی اور نکست کی وجہ سے محسوس کرنے لگے تھے۔ فطرت انسانی کا خاصہ ہے کہ جب یاس اور ناامیدی کا غلبہ ہوتا ہے تو انسان کی توقعات حدود عقلی سے تجاوز کر کے کسی ایسے معجزہ یا مافوق العادۃ واقعہ کی منتظر ہو جاتی ہیں جو نامساعد حالات اور ناگوار کوائف کو ناگہانی طور پر ختم کر کے ایک ایسی خوشگوار فضا پیدا کر دے جس کی آرزو اور تلاش اس کے اپنے قلب میں موجود ہے۔ اکثر مغربی مؤرخین شیعو عقائد کو ایران کی پیداوار خیال کرتے ہیں اور شیع اور تصوف دونوں کو آریائی طبائع کے اس رد عمل کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ جو ایک سامی مذہب کے ان پر بھرا کر اہ مسلط کر دئے جانے کے خلاف پیدا ہونا ممکن ہے۔ اگرچہ اس عمومی حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ جب کوئی قوم اپنے سابقہ عقیدہ کو ترک کر کے ایک جدید مذہب اختیار کرتی ہے تو اس مذہب کو.....

..... اپنے سابقہ عقیدہ کے سانچے میں ڈھال لیتی ہے۔ اور اپنے مناسب حال اور موافق طبع بنا لیتی ہے۔ لیکن ایرانیوں کو شیع یا تصوف کا موجود قرار دینا مورخانہ نگاہ میں ساقط الاعتبار ہے شیعہ جماعت کی ابتدائی تکوین خلافت کے اختلاف کی بدولت ہوئی۔ اور اس میں غالی عقائد کی ایجاد ایک ایسے شخص سے منسوب کی جاتی ہے۔ جو نسب کے اعتبار سے یہودی اور توطن کے اعتبار سے یہمی عرب تھا۔ یہ شخص عبداللہ ابن وہب ابن سبا المعروف بہ ابن السود تھا۔ یہودی الاصل ہونے کی وجہ سے اس کا دماغ قرب قیامت اور مسیح موعود کے ظہور کی ان پیشگوئیوں سے ضرور متاثر ہو گا جو اسیری بابل کے زمانہ سے لے کر اس وقت تک یہودیوں میں بکثرت شائع ہو چکی تھیں۔ ان پیشگوئیوں کا ماحصل یہ تھا کہ عفریق کوئی مامورین اللہ آئے والا ہے۔ جو ظلم و جور کا خاتمہ کر کے دنیا کو عدل و انصاف سے معمور کر دے گا اور اس سلطنت الہی یا آسمانی بادشاہت کو قائم کرے گا جو یہودیوں کی مذہبی تمنا اور روحانی آرزو کا منتہا تھی۔ عبداللہ ابن سبا کی تبلیغ حضرت عثمان کی خلافت میں شروع ہوئی۔ اور کم از کم ابتدائے میں وہ اپنے تبلیغی مساعی کو اسی اخفاء اور ستر کے ساتھ عمل میں لاتا تھا۔ جو اکثر شیعہ مبلغین کا شیوہ رہا ہے۔ اس کا میدان عمل عراق سے لے کر مصر تک تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو مسند رجعت کی تلقین کرتا تھا۔ اور کہتا تھا کہ مجھ کو ان مسلمانوں پر تعجب ہوتا ہے جو حضرت عیسیٰ کے دوبارہ دنیا میں آنے پر یقین کرتے ہیں۔ لیکن حضرت محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے دوبارہ دنیا میں آنے کا یقین نہیں کرتے۔

سیدنا علی کی شہادت کے بعد وہ ان کے متعلق بھی اسی قسم کے عقائد کا اظہار کرتا تھا۔ وہ یہ

بھی کہتا تھا کہ جس طرح حضرت یوشع ابن نون حضرت موسیٰ کے وحی اور فیلقہ تھے۔ اسی طرح سیدنا علیؑ
 حضرت یغیر کے وحی ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ پر سب و شتم کا آغاز بھی عبد اللہ
 ابن سبا سے منسوب کیا جاتا ہے اور سیدنا علیؑ کی ذات و صفات کے متعلق خالی عقائد کا بانی بھی اسی
 کو خیال کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سیدنا علیؑ نے اپنے دور خلافت میں اس کے فاسد عقائد کی بنا پر اس
 کے قتل کا حکم دے دیا تھا۔ لیکن عوام الناس نے اس کے حق میں رحم کی التجا کی۔ اس لئے سیدنا علیؑ نے
 بجائے قتل کے مملکت اسلامی سے اخراج کا حکم صادر کر دیا۔ اور وہ مدائن چلا گیا۔ ایک روایت یہ بھی ہے
 کہ وہ اور اس کے پیرو جناب امیر کے حکم سے آگ میں ڈال دئے گئے۔ لیکن یہ روایت کم مستند معلوم
 ہوتی ہے۔ بہر حال عبد اللہ ابن سبا غالباً ملت اسلامی میں پہلا شخص تھا جس نے ان متشدد عقائد کا اعلان
 اظہار کیا جن سے عام طہ پر شیعہ گروہ کو متہم کیا جاتا ہے۔ اور جو واقعاً اس گروہ کے خالی فرقوں میں موجود رہے
 ہیں۔ اور جس نے ان عقائد کی نشر و اشاعت کے لئے دعوت و تبلیغ کا وہ فحشی طریقہ اختیار کیا۔ جس پر بعد
 میں بہت سے شیعہ فرقے عمل پیرا ہوئے۔ ان عقائد میں زیادہ نمایاں سیدنا علیؑ کی الوہیت اور ان کی
 رحبت کا عقیدہ ہے۔ جس کو بعض شیعہ فرقوں نے ان کے بعد ان کی اولاد اجداد یعنی آلہ اہل بیت پر بھی حاوی کر دیا۔
 نیز شیخین اور حضرت عثمانؓ کے حق میں طعن و تشنیع کی مذموم رسم بھی غالباً عبد اللہ ابن سبا کی بنا کر رہے۔ ان
 واقعات کی وجہ سے اکثر لوگ جو شیعہ عقائد سے متخالف رکھتے ہیں۔ ان عقائد کو یہودیت سے ماخوذ تصور
 کرتے ہیں۔

مختار اور فرقہ کیسانیہ معلوم ہوتا ہے کہ عبد اللہ ابن سبا اپنی مستعدی کے باوجود کوئی مستقل جماعت
 یا فرقہ قائم نہیں کر سکا۔ اور اگرچہ بعض مؤرخین حضرت عثمانؓ کے قتل کی سازش
 میں اس کی شرکت کے قائل ہیں۔ لیکن سیاست اسلامی میں اس نے یا اس کے مقلدین نے کوئی نمایاں حصہ
 نہیں لیا۔ تاریخی نقطہ نگاہ سے شیعہ گروہ کا پہلا مقتدر اور قویہ فرقہ فرقہ کیسانیہ ہے۔ جس کا بانی مختار ابن
 ابی عبد اللہ الشعمی تھا۔ مستند روایات شاہد ہیں کہ کیسان مختار کا لقب تھا۔ اور یہ عربی لفظ کیس سے مشتق
 ہے۔ جس کے معنی دانایا عقلمند ہیں۔ اسی لئے یہ جماعت کیسانیہ کے نام سے موسوم ہوئی۔ بعض مؤرخین
 یہ کہتے ہیں کہ کیسان کوئی اور شخص تھا۔ جو سیدنا علیؑ کا غلام تھا۔ اور جس نے مختار کو علویوں کی حمایت پر
 آمادہ کیا تھا۔ لیکن یہ قول غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ مختار کی نسبت بھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے
 سیدنا علیؑ کے سائے عاطفت میں پرورش پائی تھی۔ جمہور شیعہ کے خلاف کیسان سیدنا علیؑ کے فرزند
 حضرت محمد ابن حنفیہ کی امامت کے مقرر تھے اور ان میں سے بعض ان کے حق کو جناب حسینؑ کے حق

پر فائق قرار دیتے تھے۔ اور اس کے ثبوت میں یہ کہتے تھے کہ جنگ جمل وصفین میں سیدنا علیؑ نے ان کو اپنا علمبردار مقرر کیا تھا۔ حضرت محمدؐ کی والدہ قبیہ بنی حنفیہ سے تھیں۔ اس رعایت سے وہ ابن حنفیہ کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ امر مشکوک ہے کہ ان کا فرقہ کیسانہ سے کس حد تک علیؑ تعلق تھا۔ اس فرقہ کا آغاز تو غالباً سیدنا علیؑ کی شہادت کے بعد ہی ہو گیا تھا۔ لیکن اس کی سیاسی جدوجہد واقعہ کربلا کے بعد شروع ہوئی۔ اس واقعہ سے جو ہجرت اور برہمی عام طور پر ملت اسلامی میں پیدا ہو گئی تھی۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک طرف تو عبداللہ ابن زبیر نے اموی سلطنت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور خود خلیفہ بن بیٹھا۔ اور دوسری طرف مختار نے خون حسینؑ کے انتقام کو اپنا مقصد قرار دے کر بنو امیہ کے ممالک پر تاخت و تاراج شروع کر دی۔ کچھ عرصہ تک عبداللہ ابن زبیر نے مختار سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ اس کی کاروائیاں جانتے کہ ان کا نتیجہ بنو امیہ کی طاقت کا انہدام تھا اس کے اپنے دعویٰ خلافت کے لئے مفید سمجھتے۔ لیکن جب مختار کو اپنے مقصد میں غیر متوقع کامیابی ہوئی اور اس نے سیدنا حسینؑ کے سب قاتلوں اور دشمنوں کا قلع قمع کر دیا۔ تو عبداللہ ابن زبیر نے اس کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ اس جنگ کا نتیجہ یہ ہوا کہ مختار نے عبداللہ کے بھائی مصعب ابن زبیر کے مقابلہ میں شکست کھائی۔ اور مصعب نے اس کو نہایت وحشیانہ طریقہ سے قتل کر وا دیا۔ مختار کی حامیانہ سرگرمی کا نتیجہ حضرت محمد ابن حنفیہ کے لئے چنداں مفید ثابت نہیں ہوا۔ وہ اموی حکومت اور عبداللہ ابن زبیر دونوں کی نگاہ میں مبغوض ہو گئے۔ ایک مدت تک قید میں رہے اور اسلئے میں انتقال فرمایا۔

اگرچہ کیسانہ گروہ کے بعض افراد حضرت محمد ابن حنفیہ کو امامت کے بارہ میں حضرت امام حسنؑ اور حضرت امام حسینؑ پر ترجیح دیتے تھے۔ جس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ حضرت امام حسنؑ نے معاویہ سے صلح کر لی تھی اور حضرت امام حسینؑ بھی حکومت وقت کے خلاف کسی جارحانہ اقدام کا ارادہ نہ رکھتے تھے۔ لیکن بعد میں اس گروہ کا اس عقیدہ پر اتفاق معلوم ہوتا ہے کہ امامت سیدنا علیؑ کے بعد سیدنا حسنؑ اور ان کے بعد سیدنا حسینؑ کو منتقل ہوئی۔ اور ان دونوں کے بعد حضرت محمد ابن حنفیہ امام ہیں۔ جب موخر الذکر کا انتقال ہو گیا۔ تو کیسانہ کی ایک جماعت اس عقیدہ کی ہو گئی کہ محمد ابن حنفیہ مہدی موعود ہیں اور دراصل مرے نہیں۔ بلکہ لوگوں کی نگاہ سے غائب ہو گئے ہیں۔ عنقریب دنیا میں واپس آئیں گے۔ اور اپنی حکومت تمام روئے زمین پر قائم کر دیں گے۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ ابن سبا کی تعلیم و تبلیغ کا مسموم اثر اس زمانہ کی شیعہ جماعت میں کافی سرایت کر چکا تھا۔ کیونکہ کیسانہ نہ صرف محمد ابن حنفیہ کے حتی و قائم ہونے کا یقین رکھتے رکھتے تھے۔ بلکہ ان میں سے بعض ان کی الوہیت کا اعتقاد بھی رکھتے تھے۔ چنانچہ تواریخ میں مذکور

ہے۔ کہ ان میں سے ایک شخص حمزہ بن عمارہ نے دعویٰ کیا کہ حضرت محمد ابن حنفیہ نعوذ باللہ خدا ہیں اور وہ خود ان کا فرستادہ نبی ہے۔ مدینہ اور کوفہ کے بعض شیعہ اس کے ہم خیال ہو گئے۔ امام محمد باقر کو اس کے ان فاسد عقائد کا علم ہوا۔ تو انہوں نے اپنے ہوا خواہوں کو حمزہ کی گمراہی میں شریک ہونے سے متنبہ کیا اور اکثر شیعہ اس سے بیزار اور محترز ہو گئے۔ حمزہ کی نسبت یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے محرمات کو حلال کر دیا تھا اور اس کا قول تھا کہ جس نے امام زمان کی معرفت حاصل کر لی۔ اس کے لئے حرام و حلال۔ گناہ و ثواب کی تمیز باقی نہیں رہتی۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فاسد عقائد اور مذموم اعمال جن کی وجہ سے بعد میں قائم ہونے والے فرقہ اسماعیلیہ کی بعض فروغ نے ملاحظہ کا لقب حاصل کیا۔ دراصل کیسانہ کی ایجاد تھی۔ اور چونکہ اس واقعہ کے متعدد شواہد موجود ہیں کہ کیسانہ کے باقیات اسماعیلیہ فرقہ کے قیام کے بعد اس فرقہ میں مخلوط ہو گئے تھے۔ اس لئے بہت ممکن ہے کہ اسماعیلیہ کی تعلیمات کے مخرب اخلاق اجزاء۔ ان کا ملحدانہ میلان اور ان کے مذموم اعمال کیسانہ روایات کے اجتہاد کے نتائج ہوں۔ شیعہ عقائد کے ارتقا کے اس مرحلہ تک پہنچنے کے بعد دو ایک تصحیحات ضروری معلوم ہوتی ہیں سب سے زیادہ مقدم تو یہ تنبیہ ہے کہ شیعہ عقائد کو عبداللہ ابن سبا یا فرقہ کیسانہ کی مخربانہ تعلیمات کا محصل قرار دینا ایک ایسی غلطی ہے جس میں اکثر مخالفت مؤرخین دانستہ یا نادانستہ طور پر مبتلا ہو گئے ہیں۔ اگرچہ اس اعتراض سے چارہ نہیں کہ ان تعلیمات کا شیعہ عقائد پر بہت گہرا اثر پڑا ہے اور ان عقائد کی جو اشکال اس وقت موجود ہیں وہ کم و بیش ان تعلیمات سے طوٹ معلوم ہوتی ہیں۔ خصوصاً امام کے منصب کے متعلق جو غالی اور متشدّد خیالات اس وقت شیعہ جماعت کے طبقہ عوام میں رائج ہیں۔ وہ عبداللہ ابن سبا اور کیسانہ کا ورثہ معلوم ہوتے ہیں۔ شروع میں امامت خلافت کا دوسرا نام تھا۔ اور مسئلہ امامت کے متعلق شیعہ نظریہ صرف اس حد تک تھا۔ کہ سیدنا علیؑ رسول خدا کی نیابت اور مسلمانوں کی سیادت کے سب سے زیادہ اہل اور مستحق ہیں۔

لیکن قلیل مدت کے اندر اس مسئلہ نے ایک نئی صورت اختیار کر لی۔ شیعہ عقیدہ نے امامت کو مثل رسالت کے ضروریات دین میں داخل کر دیا۔ اور امام کو ان تمام صفات سے متصف کر دیا۔ جو انبیاء کے لئے مخصوص تھیں۔ یا دوسرے لفظوں میں امامت کو رسالت کا ایک لازمی جز قرار دے دیا۔ جس کے بغیر مقصد رسالت کی تکمیل ممکن نہیں ہو سکتی۔ اس کے بعد کچھ لوگ ایسے پیدا ہو گئے جنہوں نے امام کو نہ صرف رسول کے برابر بلکہ اس سے بھی برتر قرار دیا۔ انتہا یہ ہے کہ امام کو خدا کا منظر یا اوتار تصور کر کے الوہیت سے مدغم کر دیا۔ اور اس کے ضمن میں بعض ائمہ کی حیات ابدی اور قیام و دوامی کے

مقر و معتقد ہو گئے۔

شیعی سیاست

اس ارتقا کے عقائد کے پہلو بہ پہلو سیاست شیعی کا طریق کار یہ رہا۔ کہ مختلف اوقات میں خاندانہ امامت میں سے کسی فرد کو اپنا امام قرار دے کر حکومت وقت کے خلاف مخفی سازش یا اعلانیہ مخالفت کا اقدام کیا۔ اور جب اس سعی میں ناکامی ہوئی تو کچھ اشخاص تو توقف و انتظار کے مسلک پر عامل ہو گئے۔ یعنی یہ عقیدہ اختیار کر لیا کہ امام زندہ ہیں اور ان کی محبت کا منظر رہنا چاہیے۔ لیکن کثیر تعداد نے امامت کے سلسلہ کو جاری رکھا۔ اور ایک امام کے بعد دوسرے امام کے متلاشی ہوئے۔ یا امامت کو ایک خاندان کی میراث تسلیم کر کے دائرہ انتخاب کو محدود کر دیا۔ مختلف شیعہ فرقوں میں سے بعض کے ائمہ ایسے اشخاص ہیں جو خود امامت کے مدعی تھے اور حکومت وقت کے خلاف سازش و خروج میں شریک تھے۔ لیکن ان میں سے بیشتر اشخاص ان سیاسی سرگرمیوں سے بالکل بے تعلق تھے۔ جو ان کے معتقدین کی جانب سے ظہور میں آتی تھیں اور ان کی اپنی زندگی زیادہ تر عزت اور بزرگاتہ انکار کا نمونہ تھی۔ جن تصریحات کو ہم ضروری خیال کرتے ہیں۔ ان میں مسئلہ امامت کے ارتقا کی مندرجہ بالا مختصر کیفیت کے بعد اس حقیقت کا انکشاف ہے کہ شیعی عقائد کا یہ ارتقا ابتدا سے لے کر انتہا تک خود عربوں کے درمیان اسلام کی اول صدی میں تقریباً مکمل ہو گیا تھا۔ اور اس میں ہمیں کسی جگہ بھی اس ایرانی عدت آفرینی کا ثبوت نہیں ملتا۔ جس کو بعض مؤرخین نے شیعہ مذہب کی بنا کا سبب قرار دیا ہے۔ اگر کوئی خارجی اثر نمایاں ہے تو وہ یہودیوں کے بعض عقائد کا اثر ہے۔ جو ہر لحاظ سے اسلامی طبائع کے موافق تھا۔ مثلاً مہدویت کا تخیل جو یقیناً یہودیوں کے مسیحی تو قعات کا عکس تھا۔ یا بعض ائمہ کو حی و قائم تصور کرنے کا اعتقاد جو یہودیوں کے بعض انبیاء کی حیات ابدی کے عقیدہ سے مشابہ معلوم ہوتا ہے۔ یا مطلق یہ خیال کہ سیدنا علیؑ اور ان کی اولاد اجماعاً مذہبی سیادت کی تنہا حقدار ہے جو یہودیوں کی اس عقیدہ کی مانند ہے۔ جس کی بنا پر وہ حضرت مائدہؑ اور ان کی اولاد کو حضرت موسیٰ کا جانشین اور ان کی مذہبی میراث کا مالک قرار دیتے تھے۔

فرض کہ شیعہ عقائد کے جس اصول کو بھی لیا جائے۔ کوئی دھبہ یا دور کرنے کی معلوم نہیں ہوتی کہ وہ ایران یا کسی اور غیر ملک میں وضع ہوا۔ بلکہ اس کی توجیہ کے لئے اسلام اور اس کے ملحقہ مذاہب یعنی یہودیت اور مسیحیت میں کافی تشبیہات مل جاتی ہیں۔ اپنے مولد و منشاء کے اعتبار سے بھی شیعی تحریک کو ایران سے زیادہ جزیرۃ العرب سے تعلق تھا کیونکہ اس تحریک کا تاریخی مرکز عراق تھا۔ جہاں عرب۔ یہودی اور ایرانی عناصر مختلف نظر آتے ہیں۔ یہاں سے یہ تحریک عرب فوجوں کے ذریعہ سے دیگر مقامات (بحرین

شام۔ یمن اور شمال مغربی ایران وغیرہ) میں نافذ ہوئی اور ابتدا میں ایران کا بہت قلیل رقبہ دیکم۔ قم۔ اور مشہد (واقعہ شیعیت سے متاثرہ ہوئے تھے۔ قم کے بارہ میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ وہ دراصل کوفہ کے عربوں کی ایک نوآبادی تھی۔ ایران کے دیگر حصص میں شیعہ صرف پیشہ ور جماعتوں کے لئے حکمران اور متمول طبقہ کے خلاف جذبات کے اظہار کا ایک پیرایہ تھا۔ یہ خیال کہ شیعہ مذہب سب ایرانی قومیت سے وابستہ ہے۔ حقیقت سے بہت بعید ہے۔ کیونکہ خاندان سامانیہ کی حکومت جو ایک خالص ایرانی حکومت تھی شیعہ گروہ کی نگاہ میں ایسی ہی مبغوض تھی جیسی کہ عباسی خلافت یا ترک سلطنت دیکم میں بھی جو ایک اہم شیعہ مرکز تھا۔ شیعہ تحریکات سنی امرا سے سیاسی تحالف کا مظاہرہ تھیں۔ اندریں حالات یہ خیال البتہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ غبی اور غیر ملکی آبادی شیعہ عقائد کے قبول و اخذ کے لئے یہ نسبت عربوں کے زیادہ آمادہ اور مستعد تھی اور ایران میں ان عقائد کی نشر و اشاعت کا موقعہ عرب سے زیادہ تھا۔ ایرانیوں کے شیعہ میلان کے متعدد اسباب ہیں۔ جن میں سے بعض سیاست و عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور بعض عقیدہ و وجدان سے متعلق ہیں۔ اگرچہ حضرت پیغمبر کی تمام تعلیم نسلی اور ملکی امتیازات کو جو کر کے سب انسانوں کو ایک مذہبی اخوت کے سلسلہ میں منظم کرنے کی جانب مائل تھی۔ لیکن عرب کے وہ طبائع جو نسب و کتبہ پر فخر و مباهات کے عادی تھے اور جن پر اسلام کی تجلیات کا عکس کبھی بھی بہت روشن نہ تھا۔ ان تعلیمات کے صحیح مفہوم کے اور اک سے قاصر تھے۔ خلیفہ ثانی کے زمانہ میں غیر ملکی فتوحات کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ ایران مصر و شام جو مشرقِ قریب میں تہذیب و تمدن کے مرکز تھے۔ عرب کے مقابلہ میں اپنی حیات ملی کو قائم نہ رکھ سکے اور مملکت اسلامی میں جذب ہو گئے۔ اس عاجلانہ اور سہل کامیابی نے عربوں کی خلقی نخوت و تکبر کو اور بھی زیادہ اگسا دیا۔ پیشتر بھی باوجود اپنے پست تمدن اور کم مانگی کے وہ اپنی ہمسایہ اقوام کو اپنے سے فروتر خیال کرتے تھے۔ فاتح کی حیثیت سے ان پر مسلط ہو جانے کے بعد اپنی برتری اور تفوق کا مزید یقین پیدا ہو جانا ایک فطری اور لازمی نتیجہ تھا۔ خود حضرت عمرؓ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عربوں کے غیر اقوام کے ساتھ مختلط ہو جانے سے بہت خائف تھے۔ اور عربوں کی جہاں کشائی کو ان کے کردار و اخلاق کے لئے باعثِ خطر و ضرر خیال کرتے تھے۔ وہ عظیم الشان فاتحانہ جدوجہد جو ان کے زمانہ میں ظہور پذیر ہوئی۔ ایک حد تک ان کی اپنی رضا و رغبت کے خلاف تھی اور وہ ہمیشہ اس امر کے لئے کوشاں رہے کہ عربوں کو اس کے مذموم نتائج سے محفوظ رکھا جائے لیکن ان کی سعی بلیغ کے باوجود ان کی قوم میں وہ تمام خصال پیدا ہو گئے جو ملک گیری اور شہنشاہیت کا اقتضا ہیں اور جن میں محکوم اقوام کی تحقیر و تحقیف اور اپنی عظمت و تکبر کے جذبات بھی شامل ہیں۔ حضرت عثمانؓ کے دورِ خلافت میں

یہ جذبات سیاست اسلامی کی سطح پر آگئے اور غیر ملکی مسلمانوں خصوصاً عجمیوں کے ساتھ مساوات و انوث کا سلوک ناپید ہو گیا۔ چند دیندار اور مخلص مسلمان جن میں سیدنا علیؑ خاص طور پر ممتاز تھے۔ عربوں کی اس خلاف اسلام روش سے بیزار تھے لیکن ان کی مساعی قومی تعصب کی زبردست رو کو روک دینے سے قاصر تھے۔ بہر حال عجمی یا ایرانی مسلمانوں کی عصبیت کے خلاف ناراضگی کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ہمہ وقت ایسی تحریکات کی تائید کے لئے تیار رہتے تھے جن کا مقصد نظام حکومت کو متغلب کرنا یا اس کے خلاف تنفر و بیزارگی کے خیالات پیدا کرنا ہو۔ اور شیعہ مبلغین کو جیسے اچھے مواقع ایران اور ایرانیوں میں اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کے مل سکتے تھے۔ ان کا عرب میں بہت کم امکان تھا۔ لہذا یہ ملک شیعہ تبلیغ کا آماجگاہ بنارہا اور اکثر شیعہ فرقوں کی مکملین و ارتقا میں اس ملک کے باشندوں نے بہت نمایاں حصہ لیا ہے۔

شیعہ مبلغین کے ایران میں کامیاب ہونے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ وہ پیشہ درجہ جاعتوں کی فلاح و بہبود میں بہت دلچسپی کا اظہار کرتے تھے اور ان جاعتوں کی معاشرتی تنظیم زیادہ تر ان کی سعی کا نتیجہ تھی اس طرح فاطمی خلفاء مصر و مصر میں اپنے مقبول مقام میں افراد کا سب کی تنظیم اور جماعت بندی کو اپنی سیاست کا ایک لازمی جز تصور کرتے تھے جب تو تیسرے دہائی کی قوت مشرق میں اور قرامطہ و فاطمیان کی قوت مغرب میں رو بہ انحطاط ہو گئی تو پیشہ درجہ جاعتوں کی تنظیم صوفیوں کی حمایت و سرپرستی میں جاری ہے اور اگرچہ ان جاعتوں نے بعض مخصوص شیعہ عقائد کو ترک کر دیا لیکن شیعیت کا تاریخی نظریہ یعنی سیدنا علیؑ کی عظمت و روحانی اولیائیت کا اقرار باقی رہ گیا اور اس اقرار کی بدولت صوفی گروہ بلکہ عام سنی جمہور اور معتدل شیعہ گروہ کے درمیان چھٹی ساتویں صدی ہجری میں ایک ایسا اتحاد قائم ہو گیا جو صفوی خاندان کی حکومت کے آغاز تک باقی رہا۔ یہ واقعہ کہ اس خاندان کے زمانہ عروج میں ایرانی ادبیات اور شاعری کو کوئی فروغ حاصل نہیں ہوا۔ بجا کے خود اس امر کا ثبوت ہے کہ شیعہ کو ایرانی طبائے سے کوئی فطری مناسبت نہ تھی اور نہ اس کو ایرانی قومیت کا مظہر سمجھا جاسکتا ہے۔ فی الحقیقت ایران کا طبعی میلان شیعہ سے بہت زیادہ تصوف کی جانب ہے اور عہد صفویہ میں ایرانی ادبیات کا تنزل اگرچہ ایک حد تک اقتصادی اسباب کا نتیجہ تھا لیکن اس کا سب سے بڑا سبب صفوی سلاطین کا صوفیاء سے عناد و بغض تھا۔ شیعہ اور صوفی کا یہ باہمی تحالف ان کے آغازی اتحاد پر نظر رکھتے ہوئے کسی قدر تعجب خیز معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ نہ صرف شیعہ عقائد کا تعلیمی و عقیدتی رجحان متصوفانہ کے ذاتی اکتساب و وجدان کا منافی تھا۔ بلکہ یہ بھی واقعہ ہے کہ اس اثنا میں تصوف نے مصلحت شاعری کی بنا پر شیعہ اقلیت کے علی الرغم سنی اکثریت سے رابطہ اتحاد پیدا کر لیا تھا اور اہل سنت تصوف پر قابض اور حاوی ہو گئے تھے۔

ایرانیوں کے مذہبی میلانات | ایرانیوں کے مذہبی کوائف ان سیاسی اسباب کی تقویت کے

لئے مدد و معاون ثابت ہوئے۔ انسان پرستی جو آریائی مذاہب کا ایک غالب عنصر ہے۔ ایرانی سرشت میں ہو جو دھڑکی۔ اور ایران کی قدیم شہنشاہیت بھی انسان پرستی کے جذبات کو تقویت دینے کی جانب مائل تھی۔ عرب اگرچہ خشت و سنگ کے بد نما اور مہمل اوثان و اصنام کو اپنی عبادت کا مرکز بنائے ہیں کوئی مضائقہ نہ دیکھتے تھے۔ لیکن کسی انسان کو الوہیت کے مرتبہ تک بلند کر دینے کا خیال ان کی طبیعت کے بالکل مخالف تھا۔ امام کے منصب کا جو انتہائی تنجیل شیعہ مہندہ علین نے مردِ پیام کے ساتھ اپنے ذہن میں قائم کر لیا تھا۔ عربوں کے لئے ایک بالکل غریب اور غیر مقبول نظریہ تھا۔ لیکن ایرانیوں کا فطری رجحان اس نظریہ کے موافق تھا۔ اور ان کے لئے اس کے قبول کرنے میں کوئی لف یا فی موانعات نہ تھے۔ ان ذہنی اور فطری اسباب کے علاوہ ایک اور خارجی سبب بھی تھا۔ ایران کے تو مسلم باشندوں کو ابھی اپنے جدید مذہب کی صحیح تعلیم سے ماخوس ہونے کا کافی موقع نہ ملا تھا۔ خصوصاً شمالی ایران و خراسان کے تاریست یافتہ و یاقین جن کو شیعہ مہندہ علین نے بدیشترا بنیاد بنا یا۔ مذہبی عقائد کے دقیق اور پیچیدہ اختلافات کو سمجھنے کے بالکل اہل نہ تھے۔ لیکن یہ چیز ان کی سمجھ میں آسانی سے آ سکتی تھی۔ کہ جس رسول کا نام وہ روزمرہ اپنی عبادت میں لیتے ہیں اس کی اولاد اجداد کا ان پر مذہبی حق ہے اور اس کے اہل بیت سے توسل و تمسک ان کا مذہبی فرض ہے۔ مختصر یہ ہے کہ ایرانی عقیدہ تہذیب کے نیک و بد پہلو دونوں شیعہ تبلیغ کے موید تھے۔ اور ایران سے بہتر فضا شیعہ عقائد کو کسی اور خطا راض پر نہ مل سکی۔ لیکن یہ واقعہ اس قیاس سے بالکل مختلف ہے۔ کہ وہ عقائد ایرانیوں کے خیرات یا ان کے عربوں کے خلاف رد و عمل کا نتیجہ تھے۔ جب ایک قوم اپنے پرانے عقائد کو کسی جدید مذہب سے تبدیل کرتی ہے۔ تو اس مذہب کو ایک حد تک اپنی طبیعت کے لئے موزوں بنا لیتی ہے۔ ایرانی فکر و خیال کو اسلامی دینیات کے نشوونما میں بہت دخل رہا ہے اور اس بارہ میں شیعہ دینیات کی تحفیں و تمیز کی کوئی خاص وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ بجز اس کے کہ بالآخر ایران ہی ایک ایسا ملک تھا۔ جس میں وہ دینیات ایک مستقل اور مستحکم شکل پیدا کر سکی۔ لیکن صرف اس بنا پر ایران کو شیعیت کا مبداء و ماخذ قرار دینا علت و معلول کے امتیاز کو ملحوظ کر دینے کا مرادف ہے۔ ایران میں شیعہ خیالات کے مقبول ہونے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ ائمہ اثنا عشر میں سے چوتھے امام سیدنا علی المعروف بہ زین العابدین کی والدہ ماجدہ یعنی امام حسینؑ کی زوجہ روایت عامہ کے مطابق یزدگرد و ساسانی کی جو عربوں کی فتح سے قبل ایران کا آخری تاجدار تھا۔ دختر تھیں۔ اور اس سلسلہ کے باقی ائمہ سب کے سب امام موصوف کے خلف ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایرانیوں کے قومی جذبات کے لئے یہ خیال باعث تسکین تھا کہ ان کے مذہبی مقتدا انہی حیثیت سے ان کے اپنے قدیم شاہی خاندان سے علاقہ رکھتے تھے۔ اگرچہ یہ امر شیعیت کی بنا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس کو شیعیت کی تقویت کا ایک

سبب قرار دینا قرین عقل ہے۔ امام زین العابدین کی والدہ کا نام مستند روایات کی رو سے سلفہ تھا اور مسلمان ہونے سے قبل ان کا نام جہان شاہ بیان کیا جاتا ہے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ نیر و گرو بن شہر یار بن کسری نوشیروان کی بیٹی تھیں۔ اگرچہ ایک تاریخی روایت یہ بھی ہے کہ وہ کسی اور ساسانی امیر کی بیٹی تھیں۔ اس ضمن میں بعض متعصب مورخین کا یہ قول بھی سننے میں آیا ہے کہ وہ مہدی الاصل تھیں۔ لیکن متواتر اور مستند روایات کے مقابلہ میں یہ قول شاذ اور ساقط الاعتبار ہے۔

فرقہ کیسانیہ کا ارتقا ان تصریحات کے بعد فرقہ کیسانیہ کے نشو و ارتقا کی جانب پھر توجہ کی جاتی ہے بیان ہو چکا ہے کہ اس فرقہ کے ایک گروہ نے حضرت محمد ابن حنفیہ کے انتقال کے بعد

امامت کو ان کی ذات پر موقوف کر دیا۔ اور یہ کہا کہ وہ ذرہ اور قائم میں ان کی رحبت کا انتظار کرنا چاہتے تھے۔ یہ گروہ کچھ عرصہ کے بعد فنا ہو گیا اور اس کے غالی عقائد دوسرے شیعوں گروہوں میں جذب ہو گئے۔ لیکن کیسانیہ کے دوسرے گروہ نے حضرت محمد ابن حنفیہ کے بعد امامت کے سلسلہ کو جاری رکھا۔ اور ان کے بیٹے ابو ہاشم عبد اللہ کو امام تسلیم کر لیا۔ اس گروہ کو ہاشمیہ کہتے ہیں اور ان کے عقائد میں ابو ہاشم کے متعلق وہی غلو پایا جاتا ہے۔ ہر کیسانیہ ان کے والد کے متعلق رکھتے تھے۔ ہاشمیہ کو تاریخ میں اس اعتبار سے ایک خاص اہمیت حاصل ہے کہ بنو عباس کو بنو امیہ کی سلطنت کے انہدام اور اپنی سلطنت کے قیام میں اس فرقہ سے بہت مدد ملی۔ تیز خفنی دعوت و تبلیغ کا وہ نظام جن کو بعد میں فرقہ اسمعیلیہ نے مکمل کیا۔ اس فرقہ کا ساختہ پرور خٹہ تھا۔ جب ابو ہاشم عبد اللہ کی وفات ہوئی۔ تو ہاشمیہ جماعت چار فرقوں میں منقسم ہو گئی۔ ایک فرقہ نے عبد اللہ کے بعد ان کے بھائی علی بن محمد کی امامت کا اقرار کیا اور نو خرا لذر کے بعد ان کے بیٹے حسن اور بعد ازاں ان کے پوتے علی ابن حسن اور ان کے پڑ پوتے حسن ابن علی کو امام مانا۔ یہ فرقہ امامت کو حضرت محمد بن حنفیہ کے خاندان میں محدود کرنے کی چاہش مالک تھا۔ اور اکثر مورخین اسی فرقہ کو اصلی اور خالص کیسانیہ تصور کرتے ہیں۔ اس کا ایک لائحہ نام مختار یہ بھی ہے۔ کیونکہ خٹار ابن عبیدہ ثقفی کے اکثر متبعین اسی فرقہ میں شامل ہیں۔ اس فرقہ کے خیال میں امامت حضرت محمد ابن حنفیہ کی اولاد میں جاری رہے گی۔ اور مہدی قائم و منتظر اس خاندان سے ہوگا۔ لیکن اس فرقہ کی ایک فرقہ نے امامت کو حسن پر شتم کر کے ان کی اولاد کو امامت سے خارج کر دیا اور کہا کہ اب حضرت محمد ابن حنفیہ کی دایہی تک کوئی امام نہیں ہوگا اور وہ قائم و مہدی ہیں۔ ہاشمیہ کے دوسرے فرقہ کا یہ عقیدہ تھا کہ ابو ہاشم عبد اللہ ابن محمد ابن حنفیہ نے عبد اللہ ابن مسعود ابن عبد اللہ ابن جعفر ابن ابو طالب کے حق میں وصیت کر دی تھی۔ لیکن چونکہ وہ ابو ہاشم عبد اللہ کی وفات کے وقت بہت کم عمر کے تھے۔ اس لئے ابو ہاشم نے صالح ابن مدرک کو ان کا محافظ اور ولی مقرر کر دیا تھا۔ جب وہ سن بلوغ کو پہنچ گئے تو اس فرقہ نے

ان کو اپنا امام تسلیم کر لیا۔ اور ان کے بارہ میں اس قدر غلو کیا کہ ان کو موجودات کی ہر ایک شے کا عالم تصور کیا اور یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ ایک نور ہے اور وہ نور عبداللہ بن معاویہ میں موجود ہے۔ جس نے امام کو شناخت کر لیا۔ اس کا جو جی چاہے کرے۔ اس کے لئے کوئی قید یا تکلیف شرعی باقی نہیں رہتی۔ ایک شخص عبداللہ بن حارث اس علو کا بانی تھا اور اسی لئے اس فرقہ کو حارثیہ کہتے ہیں۔ اور عبداللہ بن معاویہ وہ بزرگ ہیں جن کو خاندان بنو عباس کے مشہور داعی ابوسلم خراسانی نے قتل کر دیا تھا۔ ناسمیت کا تیسرا فرقہ وہ تھا۔ جس نے یہ دعویٰ کیا کہ ابوناسم عبداللہ نے اپنے انتقال سے قبل محمد بن علی بن عباس ابن عبدالمطلب کے حق میں وصیت کر دی تھی۔ لیکن چونکہ محمد اس وقت صغیر سن تھے ان کے والد علی ابن عباس کو امامت سپرد کر کے یہ ہدایت کر دی تھی کہ جب محمد بالغ ہوں۔ تو یہ منصب ان کے حوالہ کر دیا جائے۔ حارثیہ گروہ کے کچھ لوگ بھی اس گروہ میں شامل ہو گئے تھے۔ اور حارثیہ کے مانند یہ گروہ بھی غالیہ عقائد رکھتا تھا۔ اس تمام فرقہ کو تاریخ میں روندیہ یا روندیہ کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔ عبداللہ روندی یا روندہ بنو عباس کا ایک داعی اور نقیب تھا۔ وہ اور ابوسلم خراسانی دونوں ان سازشوں کے سرغنہ تھے جو خراسان میں بنو عباس کی تائید اور بنو امیہ کی مخالفت میں کی جا رہی تھیں۔ لیکن دونوں کے طریق کار میں اختلاف تھا۔ ابوسلم جبر و تعدی کی جانب مائل تھا۔ عبداللہ دعوت و تبلیغ پر انحصار کرتا تھا۔ اس وجہ سے دونوں میں عناد پیدا ہو گیا اور ابوسلم نے عبداللہ اور اس کے مقبضین کو قریب سے قتل کروادیا۔ بنو عباس کا تعلق روندیہ کے ساتھ ایک عجیب مبہم شکل کا تھا۔ روندیہ بنو عباس کی تائید و حمایت میں کوشاں ہے لیکن جب بنو عباس کی خلافت قائم ہو گئی تو اس گروہ کی بڑھی ہوئی عقیدت عباسیوں کے لئے بلائے جان ہو گئی۔ ان کے ملحدانہ عقائد مسلمانوں میں عام طور پر منفرد پیدا کرنے کا باعث بنے۔ اسی لئے ابو جعفر منصور نے جو عباسیہ کا دوسرا خلیفہ تھا۔ روندیہ کا استیصال کر دیا۔ روندیہ نہ صرف امام کے مرتبہ کے بارے میں غلو اور راحت یعنی ممنوعات شرعی کا عقیدہ رکھتے تھے بلکہ تنازع کے بھی قائل تھے۔ ناسمیت کا جو تھا فرقہ ابوناسم کو مہدی و قائم تصور کرتا تھا۔ اور ان کے دوبارہ دنیا میں آکر اپنی حکومت قائم کرنے کی امید رکھتا تھا۔ اس فرقہ کے عقائد بھی غلو کی جانب مائل تھے۔ لیکن اس کو چنانچہ ان لغو و افتراء نصیب نہیں ہوا۔

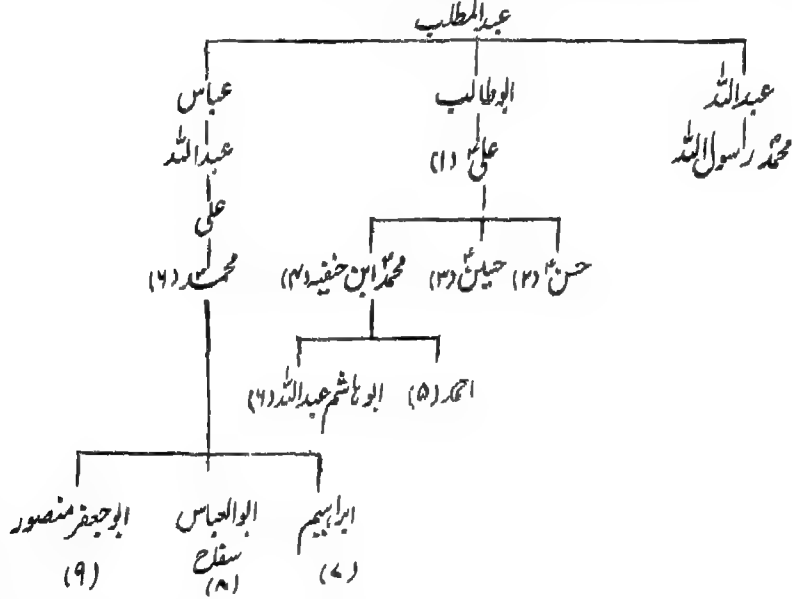
تصریحات بالا سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کیسانہ جماعت سانچہ کر بلا کے بعد میدان عمل میں آئی اور بنو امیہ کی حکومت کے زوال و انحطاط کے زمانہ میں بلاد اسلامی اس کی خربانہ کوششوں کی آماجگاہ بنے رہے عباسیوں کی حکومت کے قیام کے بعد ان کی عملی زندگی ختم ہو گئی گویا ان کا عرصہ حیات سترھ سے اسی۳۲ھ تک ہے۔ سیاسی حیثیت سے کیسانہ ایک سازشی جماعت تھی۔ جس کا مرکز ایران خصوصاً صوبہ خراسان تھا۔ اور جیسا کہ سازشی جماعتوں کا قاعدہ ہے۔ اس کا میلان شروع سے اقزاق و انشقاق کی جانب تھا۔ اور اس کے

سرغناؤں کی نفسانی اغراض اور جاہ طلبی کی خواہشات نئے نئے فرقوں اور گروہوں کی تکوین و ترتیب کی مقتضی تھیں۔ جس مقصد کی وہ نمائش کرتے تھے وہ اہل بیت یعنی خاندان رسالت کی حمایت تھا۔ لیکن اس کے پردہ ہیں بنو امیہ کے حریفوں کے حصول سلطنت و مملکت کی تمناؤں کا کام کر رہی تھیں۔ وہ نفرت جو بنو امیہ کی عام بیدینی کی وجہ سے خوش عقیدہ مسلمانوں کے دلوں میں اس حکومت کی جانب سے پیدا ہو گئی تھی کیسانہ کی دعوت و تبلیغ کا سرمایہ تھا۔ اور وہ محبت جو ہر ایک دیندار مسلمان اہل بیت کے ساتھ رکھتا تھا۔ اس دعوت و تبلیغ کے قبول کی ضمانت و کفیل تھی۔ لیکن ان سیاسی اسباب کے علاوہ بعض مذہبی تحریکات بھی کیسانہ کے مدد و معاون تھے۔ بلاد اسلامی کی بہت سی قومیں جہالت یا طبعی مناسبت کی وجہ سے مسلمان ہونے کے بعد بھی اپنے سابقہ عقائد سے مکمل طور پر آزاد نہ ہوئی تھیں اور ان میں اس بات کی بہت کم صلاحیت تھی کہ اسلام کی سیدھی سادی تعلیم کو قدیم عجائب پرستی اور توہمات کی آمیزش سے محفوظ رکھ سکیں۔ مانی اور مزدک کی تعلیمات کا اثر ابھی ایرانیوں کے دلوں سے محو نہیں ہوا تھا۔ شام کی آبادی مسیحیت اور یہودیت کے بدعتی فرقوں کے باقیات سے متاثر تھی۔ بنو امیہ کی سرپرستی میں یونانی اور عیرانی فلسفہ کا خرمین عربوں کی خوش چلپی کا معمول بن چکا تھا۔ اسلامی تاریخ میں اس زمانہ اور اس کے بعد کے زمانہ کے بہت سے ایسے اشخاص کا ذکر آتا ہے جن کو زندگی کے لقب سے متصف کیا جاتا ہے یا جو صابکیت سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ یہ اشخاص عموماً وہ تھے جو اپنے عقیدہ و عمل میں مذاہب قدیمہ سے شغف یا فلسفہ کا ذوق رکھتے تھے اور جن کو خوش عقیدہ مسلمان شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ کیسانہ اور اسلام کے دیگر بدعتی فرقوں میں اس قسم کے اشخاص کے لئے بہت گنجائش تھی۔ اور ان فرقوں کا علمی سرمایہ بہت حد تک اسی قماش کے لوگوں کی کوشش سے فراہم کیا گیا تھا۔

عالی شیعہ فرقے جزئیات سے قطع نظر کہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ تمام عالی شیعہ فرقے امامت و مہدویت کے مسائل کو جو سچائے خود اسلامیات سے خارج نہ تھے۔ مباحثہ

پیرایہ اور مسخ شدہ شکل میں پیش کرنے کے عادی تھے۔ حلول یعنی یہ اعتقاد کہ اللہ تعالیٰ کی روح کسی مخلوق میں یا کسی انسان میں سرایت کر سکتی ہے۔ اور نفوذ یعنی یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ اپنے اختیارات کو کسی انسان کے سپرد کر دیتا ہے۔ امامت کے لوازمات میں داخل ہو گئے تھے۔ مہدویت کے ضمن میں رجعت یعنی انسان کے اس عالم میں بار بار آنے کا عقیدہ پیدا ہو گیا تھا۔ اور رجعت کو ذرا اور وسعت دے کر تناسخ یعنی یہ عقیدہ کہ ایک روح ایک قالب سے دوسرے قالب میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ ان فرقوں کے مخصوص مسائل میں شامل ہو گیا تھا۔ یہ تورات کے عقائد کی اجمالی کیفیت ہے۔ اعمال کے اعتبار سے یہ سب فرقے معرفت کو حسن عمل پر ترجیح دیتے تھے۔ اور معرفت سے ان کی مراد امام زمان کی شناخت تھی جس کے

بعد تکلیفات شرعی کی کوئی ضرورت باقی نہ رہتی تھی۔ ان میں سے بعض اعمال سے اپنے عدم تعلق کو اباحت کی حد تک پہنچا دیتے تھے۔ محرمات اور منوعات کو جائز قرار دیتے تھے۔ اور کسی اخلاقی یا شرعی قیود کی پابندی کو مذہب کے لئے غیر ضروری قرار دیتے تھے۔ چونکہ کسی مذہبی گروہ کے فنا ہو جانے سے اس کے مخصوص عقائد لازمی طور پر فنا نہیں ہو جاتے۔ کیسائیہ اور دیگر اوائل شیعہ کے یہ معتقدات کم و بیش ان کے تابعین میں بھی باقی رہے۔ اور ہم کو حلول و توفیض، رجعت و تناسخ اور اباحت سے شیعہ عقائد کے ارتقا کے مطالعہ میں بار بار سالہ کرنا پڑے گا۔ یہ صحیح ہے کہ خالص اسلامی شیعہ اس قسم کے بدعتی عقائد کا تحمل نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس خالص اسلامی شیعہ نے کبھی اپنے واسطے کوئی مستقل اور جدا گانہ ہستی پیدا نہیں کی۔ اور جن جماعتوں نے ملت اسلامی سے علیحدہ ہو کر اپنے آپ کو شیعہ کے لقب سے ممتاز و متصف کیا۔ ان سب میں اس نوع کے عقائد کی کچھ نہ کچھ نمود ضرور پائی جاتی ہے۔ کیسائیہ کے ائمہ کی مزید توضیح اس شجرہ سے ہو سکتی ہے۔ جو ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔



اس شجرہ میں ناموں کے بالمقابل جو اعداد ہیں۔ ان سے اماموں کی ترتیب کا پتہ چل سکتا ہے۔ ابو ہاشم عبداللہ اور محمد ابن علی ابن عبداللہ ابن عباس دونوں کے بالمقابل ایک ہی عدد یعنی (۶) ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ کیسائیہ کے ایک گروہ نے احمد ابن محمد ابن حنفیہ کے بعد ان کے بھائی ابو ہاشم عبداللہ کو امامت کا مستحق قرار دیا۔ لیکن دوسرے گروہ نے خاندان علی سے امامت کے خاندان عباس میں منتقل ہو جانے کا دعویٰ کیا اور احمد کے بعد محمد ابن علی کو اپنا امام تسلیم کر لیا۔ اس شجرہ میں ان ائمہ کے نام نہیں دئے گئے جو ابو ہاشم عبداللہ

کے بعد خاندان محمد ابن حنفیہ سے ہوئے۔ کیونکہ دراصل ابو ہاشم عبداللہ کے بعد تاریخی اعتبار سے کیسانہ کا وہی گروہ سب سے زیادہ توجہ کا مستحق ہے جو عباسیوں کا حامی ہو گیا۔ اگرچہ جہاں تک مذہبی بدعات کو وضع و اختراع کرنے کا تعلق ہے۔ کیسانہ فرقے کے دوسرے گروہ سب سے زیادہ پیش پیش نظر آتے ہیں۔ عرفاً کہ کیسانہ شیعان علی کا وہ فرقہ تھا۔ جس نے سیدنا امام حسینؑ کی شہادت کے بعد ان کے اختلاف سے روگردانی کی اور ان کے سوتیلے بھائی محمد ابن حنفیہ کے حقوق کی حمایت کا دعویٰ کیا۔ اور بنو امیہ کے خلاف سازش و بغاوت کی تنظیم کی۔ ان میں سب سے زیادہ کامیابی اس جماعت کو ہوئی جو ابو ہاشم عبداللہ کی نسبت سے ہاشمیہ کہلاتی ہے۔ لیکن اس کامیابی کا دائرہ عباسی خاندان نے حاصل کیا جو اہل بیت کے دعویٰ کو زبان پر اور دل میں ملک گیری کی نینا کو لئے ہوئے کیسانہ اور ہاشمیہ کے دوش بدوش اپنا کام کرتے رہے اور ان جماعتوں کو اپنا آلہ کار بناتے رہے۔ لیکن جب موقع نظر آیا تو اہل بیت کی حمایت کو پس پشت ڈال دیا۔ اور علویوں کو ترک کر کے ایک مفروضہ اور مشکوک وصیت اپنے حق میں تراش لی۔ اور بنو امیہ کی منہدم اور شکستہ بنیادوں پر اپنا قصر حکومت تعمیر کر لیا۔ اس کے بعد ان سے زیادہ شیعہ جماعتوں اور علویوں کی تحریک میں کوئی سرگرم نہ تھا۔ اس زمانہ کے دونوں طریقے شیخ گروہ کیسانہ اور زید پر ان کی نفاصانہ توجہ منحطف ہوئی۔ وہ اشخاص جن کو یہ فرقے بلکہ عام طور پر مسلمانوں کا احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ جن جن کو تر تیغ کئے گئے۔ ان میں سے بعض جنہوں نے اپنی حفاظت یا اپنے حق کی حمایت میں جنگ آزمائی کی۔ حکومت کے نقطہ نظر سے باغی تصور کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن ان میں بہت سے اشخاص ایسے بھی تھے جو محض علوی خاندان میں ممتاز ہونے کی وجہ سے عباسیوں کی نگاہ میں مشتبہ اور باعث خطر تھے اور جن کا صرف یہی تصور تھا۔ کہ عوام ان کو حضرت پیغمبرؐ سے انتساب کی بدولت عباسیوں سے زیادہ محترم اور وسیع خیال کرتے تھے۔

چند دیگر بدعتی فرقے عباسیہ خاندان کے آغائے حکومت میں بعض ایسی جماعتوں کا وجود پایا جاتا ہے جن کے متعلق یہ تصنیف کرنا دشوار ہے۔ کہ ان کو علاوہ شیعہ کے فروغ تصور کیا جائے۔ یا خود روا اور خود ساختہ مذہبی فرقے قرار دیا جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا ظہور اس سیاسی اور مذہبی تلاطم کی ایک موج تھا جس کو علویوں اور عباسیوں کے داعیان و مبغضین نے ایران اور عراق کی نو مسلم آبادی میں برپا کر دیا تھا۔ لیکن جہاں تک ان فرقوں کے عقائد و اعمال کا پتہ چل سکتا ہے ان میں اہل بیت کی حمایت و تائید کا وہ واقعی یا نامنشی جذبہ موجود نہ تھا جو شیعہ فرقوں کا امتیازی وصف ہے۔ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ سیاست شیعہ اپنے مقاصد کے حصول کے لئے اس نو مسلم آبادی کے قومی اور وطنی جذبات کو براہِ نیچر کر کے لئے کی جانب مائل تھی۔ اس سیاست کی کامیابی کے لئے فتنہ

تھا۔ کہ ایرانیوں کو عربوں کے خلاف اور عراقیوں کو شامیوں کے خلاف صف بستہ کر دیا جائے۔ اور یہ اسی طرح ممکن ہو سکتا تھا کہ اپنی معمول اقوام کے جذبات ملی اور محسوسات دینی کے ساتھ مسابقت و رد و ادائی کا سلوک کیا جائے۔ اور اسلام کی تعلیم کو ان کے سامنے ایسے رنگ میں پیش کیا جائے جو ان کو خوشحال و کامیاب بنائے۔ اس عمل کا ایک نتیجہ یہ ہوا۔ کہ ایران کی بعض مذہبی جماعتیں جو عرصہ دراز سے اپنی ہستی کو پروردہ اخفا میں مستور کئے بیٹھی تھیں۔ اب پھر رونما ہونے کی جرات کرنے لگیں۔ اور اپنے قدیم معتقدات کو نئے پیرایہ میں تبدیل کر کے تغیر عوام کے درپے ہوئیں۔ ان مذہبی جماعتوں سے ہماری مراد زرتشتی مذہب کے بعض بدعتی مشقتات خصوصاً مائی و مزدک کے متبعین کا گروہ ہے۔ جو شامان ایران کی ظالمانہ سعی کے باوجود ناپید نہیں ہوا تھا اور چونکہ مشرق میں مذہب اور سیاست کے درمیان حد فاصل قائم کرنا ممکن نہیں جن فرقوں کا ہم ذکر کرنے والے ہیں۔ ان کے باقی صرف مائی و مزدک کی تعلیمات کی تجدید کے خواہاں ہی نہ تھے بلکہ ان کے دلوں میں سیاسی انقلاب اور ملکی اقتدار کی آرزوئیں بھی موجزن تھیں۔ الغرض ان فرقوں کو ہر لحاظ سے اس خس و فاشاک سے تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ جو طغیانی و متوج کے وقت بالائے سطح آجاتا ہے۔ تاہم ان فرقوں کا شیعہ جماعت کے ساتھ اتنا تعلق ضرور تھا۔ کہ ان کے بانی علویوں یا عباسیوں کی سازشوں میں شریک تھے۔ اور ان خاندان میں کسی سے تمسک و توسل کا دعویٰ کرتے تھے۔ ان کے متبعین عموماً اسی جماعت کے طبقہ جہلا میں سے بھرتی کئے جاتے تھے اور ان کے عقائد کا اثر کم و بیش شیعہ جماعت کے مسلمہ فرقوں مثلاً کیسانہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ شائد ان کی صحیح تشریف یہ ہوگی کہ سیاست کے نقطہ نظر سے ان کو شیعہ سمجھنا چاہیے لیکن اصول دین کے اعتبار سے ان کو شیعہ یا مسلمان سمجھنے کی بہت کم وجہ نظر آتی ہے۔ اگرچہ اس حقیقت کو دوبارہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ ان کے عقائد کے مماثل عقائد بعض شیعہ فرقوں میں بھی موجود ہیں۔ اور شیعہ اور اس قسم کے فرقوں کے درمیان کوئی بین و جہ تفریق قائم کرنا نہایت دشوار ہے۔

مؤرخین نے ایسے فرقوں کی ایک بہت بڑی تعداد کا ذکر کیا ہے لیکن چونکہ عقائد کے لحاظ سے ان میں مشابہت قائم پائی جاتی ہے اور ان میں سے اکثر بہت کم تاریخی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کافی معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس نوع کے صرف چند فرقوں کا بالخصوص ذکر کر دیا جائے۔ ان میں سے ایک فرقہ "خرم دینیہ" تھا۔ جن کو امامت کے مسئلہ میں استقدر غلو تھا کہ وہ انہ کو نفوذ باللہ خدا۔ رسول اور ملائکہ کہتے تھے۔ اور قیامت و حساب کا انکار کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ دنیا کے سوا اور کوئی عالم نہیں اور قیامت سے مراد روح کا ایک بدن سے نکل کر دوسرے بدن میں داخل ہو جانا ہے۔ جو لوگ تیکو کھد ہوتے ہیں ان کی ارواح اپنے

اجسام میں منتقل ہو کر خوش و خرم رہتی ہیں اور ارواح خبیثہ کیتوں، بندروں، خنجر بیروں، سانپ اور بکھوڑوں کے اجسام میں نقل مکانی کر کے ہمیشہ عذاب ابدی میں مبتلا ہو جاتی ہیں۔ رُوح کے اس انتقال اجسام کو وہ جحبت کے نام سے موسوم کرتے تھے لیکن درحقیقت اس کو تناسخ کہنا اصطلاحاً زیادہ صحیح ہو گا۔ اور اس بارہ میں ان کا عقیدہ منہ و عوام کے عقیدہ سے بالکل مطابق معلوم ہوتا ہے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ تمام چرند و پرند کسی زمانہ میں انسان تھے۔ جن کی ارواح نے اپنی بد اعمالی کی پاداش میں جانوروں کا قالب اختیار کر لیا۔ اسی قسم کا ایک دوسرا فرقہ متصور یہ تھا جو ایک شخص الو منصور نامی سے منسوب ہے۔ اس شخص کا یہ دعویٰ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے پاس بلا کر اس کے سر پر اپنا ماتہ پھیرا اور سریانی زبان میں کہا کہ تو رسول اور نبی ہے الو منصور کو ذرا رہنے والا تھا۔ صبح میں پرورش پائی تھی۔ نوازش و نواہ سے بالکل عاری تھا۔ امام محمد باقر کی وفات کے بعد اس نے یہ دعویٰ کیا کہ امام صاحب منصب امامت اُفقین سے کر دیا ہے۔ سیدنا علیؑ رسول دینی تھے اور اسی طرح سیدنا حسنؑ، سیدنا حسینؑ، سیدنا علیؑ، زین العابدینؑ اور سیدنا محمد باقرؑ سب انبیا اور رسول تھے۔ ان کے بعد وہ خود نبوت و رسالت کے درجہ پر فائز ہے اور اس کے بعد اس کی اولاد میں سے چھ شخص نبی ہوں گے۔ جن میں سے آخری قائم ہے۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمدؐ کو منزل کے ساتھ مبعوث کیا تھا۔ اور اس کو تاویل کے ساتھ۔ اپنے مخالفین کو مشرک و کافر قرار دیتا تھا۔ اور ان کے قتل کو حقیقی جہاد تصور کرتا تھا۔ عباسی خلیفہ مہدی نے اس کا اور اس کے متبعین کا قلع و قمع کر دیا۔ عبداللہ ابن معاویہ کا گروہ بھی جس کا کچھ ذکر پیشتر ہو چکا ہے۔ رجعت و تناسخ کا قائل تھا۔ اور اس کے بعض اشخاص اپنے آپ کو حضرت یحییٰؑ کے صحابہ کے ناموں سے موسوم کرتے تھے۔ اور خود کو ان صحابہ کے اوتار تصور کرتے تھے۔ رجعت کا عقیدہ کیسا نیر کے علاوہ صرف اسی فرقہ تک محدود نہ تھا۔ ان میں سے اکثر فرقوں کا یہ عقیدہ تھا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مع جملہ انبیا دنیا میں واپس آئیں گے اور سب دیگر انبیا ان کی نبوت کا اقرار کریں گے۔ سیدنا علیؑ بھی واپس آئیں گے۔ اور معاویہ ابن ابوسفیان اور اس کی اولاد کو قتل کریں گے۔ اس عقیدہ کو جو شیعہ جماعت کی دلی تمناؤں کا انعکاس تھا تناسخ ارواح کے عقیدہ سے تیز کیا جاسکتا ہے۔ اور اس قسم کا عقیدہ تقریباً تمام شیعہ فرقوں حتیٰ کہ زمانہ حال کے امامیہ اثنا عشری میں بھی پایا جاتا ہے۔ البتہ زید یہ رجعت کے بارہ میں نہ اقرار کرتے ہیں نہ انکار اور کہتے ہیں اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو یہ بات ممکن ہے۔ خرم دینیہ اور منصور یہ دونوں مانوی جماعت سے منسلک ہیں لیکن عباسی گروہ میں بھی غالی خیالات کی کوئی کمی نہ تھی اور ان کے بعض فرقے عباسی زعماء یا ان کے مشہور داعی ابوسلم کی نسبت اسی غلو کا اظہار کرتے تھے جو ان دونوں فرقوں کی خصوصیت تھی۔ لیکن عباسی حکومت کے قیام کے بعد اس خاندان کے حکمرانوں نے ایسے فرقوں

کے بعد کو مصلحت ملکی کے خلاف اور اپنی ہر دلعزیزی کے لئے مقرر سمجھ کر ان کا خود ہی خاتمہ کر دیا۔

علوی اور عباسی کشمکش بنو امیہ کے دور میں جس شیعہ گروہ نے سیاست و عقائد دونوں میں سب سے زیادہ تقدیم حاصل کی وہ کیسانیا گروہ تھا۔ لیکن بنو عباس کے غلبہ و تسلط

حاصل کرنے کے بعد اس گروہ کی ثروت عمل بہت کمزور ہو گئی۔ جس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ کیسانیا میں عباسی اور علوی دونوں شامل تھے اور ان میں سے ایک کے کامیاب ہوجانے کے بعد دوسرے کے لئے اپنی سابقہ پیش کو قائم رکھنا بہت دشوار تھا۔ جب تک بنو امیہ سے مقابلہ تھا۔ بنو ہاشم کی مختلف جماعتیں ساتھ مل کر کام کر سکتی تھیں۔ لیکن بنو امیہ کی تباہی کے بعد اس اتحاد کو قائم رکھنا ناممکن تھا۔ اور شیعہ سیاست جو اب تک بنو عباس کی تائید میں کام کرتی رہی تھی۔ اب ان کی تخریب کے وسائل تلاش کرنے لگی۔ کیسانیا کی ایک بہت بڑی فرودگاہ یہ تھی کہ انہوں نے امامت کا کوئی خاص اصول پیش نظر نہیں رکھا بلکہ بنو ہاشم میں جو زبردست معلوم ہوا۔ اس کے ساتھ ہر ایسے ابتداء میں وہ حضرت محمد ابن حنفیہ کی اولاد کے حامی تھے۔ لیکن بعد میں ان کی ایک بہت بڑی جماعت ایک مفروضہ وصیت کی بنا پر بنو عباس کی معاون بن گئی۔ لیکن کیسانیا کے علاوہ ایک اور شیعہ جماعت بھی تھی جو شروع سے امامت کے دائرہ انتخاب کو زیادہ محدود کرنے کی جانب مائل تھی۔ ادبائے ہم نشینیت کے ارتقاء کے اس مرحلہ تک پہنچ گئے ہیں۔ جہاں سے کیسانیا کا ساتھ چھوڑ کر اس جماعت کے نقش قدم پر چلنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ زمانہ آئندہ میں یہی جماعت عقائد و اعمال دونوں کے اعتبار سے توجہ اور دلچسپی کی مستحق ہے۔ لیکن اس کی جانب متوجہ ہونے سے قبل ضروری ہے کہ واقعہ کو بلا کے بعد سے لے کر اس وقت تک علویوں کے حالات و کوائف پر ایک نظر ڈالی جائے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعض مخصوص شیعہ عقائد اس ساتھ سے بہت قبل وضع ہو چکے تھے۔ لیکن کئی وجوہ سے اس دردناک واقعہ کو شیعہ کا نقطہ آغاز تصور کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ان عقائد کی پختگی اور ترویج اس زبردست تاثر کا نتیجہ تھی جو کہ بلا کے واقعات نے عالم اسلامی میں پیدا کر دیا تھا۔ اگرچہ حلال و اسباب کے اعتبار سے جو سلوک سیدنا حسینؑ اور ان کے اعزاء و اقربا کے ساتھ حکومت وقت نے روا رکھا۔ وہ اس سیاسی حکمت عملی کا لازمی نتیجہ تھا۔ جس کی بنا حضرت پیغمبرؐ کے انتقال کے بعد رکھی جا چکی تھی اور جس کا مقصد بنو ہاشم اور خصوصاً حضرت علیؑ اور ان کے خاندان کے اثر کو حتی الامکان زائل کرنا تھا۔ لیکن اس حکمت عملی کے باوجود اس خاندان کے دینی وقار و احترام میں کوئی فرق نہ آیا تھا۔ اور دیندار مسلمانوں کی مخلصانہ عقیدت ہمیشہ اس کے ساتھ تھی۔ مگر اگر بلا نے اس عقیدت کو اور بھی زیادہ پختہ کر دیا۔ کیونکہ مظلوم کے ساتھ ہمدردی رکھنا نیک فطرت انسانوں کا خاصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب خاندان علوی میں سے کوئی شخص اپنی حفاظت کے

لئے جنگ پرمادہ ہوا۔ یا جب کسی غیر شخص نے اس خاندان کی حمایت کا دعویٰ کیا۔ مسلمانوں کی ایک جماعت اس کی امداد کے لئے کمر بستہ ہو گئی۔ یونانیوں کا عہد حکومت اور بنو عباس کا آغازی دور علویوں کی اس کوشش کی متعدد مثالیں پیش کرتے ہیں۔ حضرت محمد بن حنفیہ اور ان کی نام لیا جماعت کا مفصل ذکر آچکا ہے۔ اکثر مؤرخین کا اس قول پر اتفاق ہے کہ حضرت محمد بن حنفیہ کو کیسانین کی سازشوں اور بغاوتوں سے بہت کم علمی تعلق تھا۔ بلکہ وہ میں ان کا انتقال ہو گیا اور ان کی جانشینی کے مسئلہ پر کیسانینہ گروہ کے کسی فرقے ہو گئے۔ ایک اور شیعہ جماعت امامت کے بارہ میں بنی فاطمہ کو سیدنا علیؑ کی دوسری انواع کی اولاد کے مقابلہ میں ترجیح دیتی تھی اور خصوصاً سیدنا حسینؑ کے بیٹے سیدنا علیؑ بن ابی طالبؑ کو اپنا مقتدا سمجھتی تھی۔ یہ وہ جماعت ہے جو بعد میں امامیہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ مسئلہ یہ ہے کہ جب امام زین العابدینؑ کو دنیا سے رحلت فرما گئے اس جماعت کے کثیر گروہ نے ان کے بیٹے امام محمد باقرؑ کو امام تسلیم کر لیا اور جب مسئلہ پیدا ہوا تو اس جماعت میں ان کا بھی انتقال ہو گیا تو ان کے بیٹے امام جعفر صادقؑ سے تمسک اختیار کیا۔ لیکن کچھ لوگ ان کو چھوڑ کر حضرت زید بن علیؑ بن ابی طالبؑ کے حامی بن گئے۔ امام محمد باقرؑ اور امام جعفر صادقؑ کو زید و عزالت کی جانب مائل تھے۔ لیکن حضرت زید جو کہا جاتا ہے کہ رئیس معتزلہ و اصل ابن عطاء کے تلمیذ تھے۔ سیاسی اولوالعزمی کا عہدہ اپنے دل میں رکھتے تھے۔ ہشام ابن عبد الملک ابن مردانہ کی حکومت تھی۔ شیعہ عداوت کی بنا پر وہ ان کا مخالف ہو گیا۔ حضرت زید نے حکومت کے دباؤ کو نہ مانا اور حفاظت نفس کے لئے جنگ کی تیاری شروع کر دی۔ کوثر کی نو مسلم آبادی سیدنا علیؑ کے زمانہ سے ان کی اور ان کی اولاد کی عقیدت سمجھی جاتی تھی اور شیعہ کامیلاً ان رکھتی تھی۔ لیکن واقعہ کہ بلائے ثابت کر دیا تھا کہ ان کی عقیدت اور ان کا تشیع چنداں اعتماد کے قابل نہ تھے۔ جب حضرت زید نے دمشق سے کوثر کا عزم کیا تو ان کے خزینوں نے انہیں کو فیوں کے تذنب اور اخلاقی کمزوری سے متنبہ کرنے کی کوشش کی۔ مگر حضرت زید نے ان کی نصیحت کو نہ مانا اور کوثر پہنچ گئے۔ یہاں کے لوگوں نے نہایت جوش و خروش سے ان کا خیر مقدم کیا اور جوق در جوق ان کے حلقہ بیعت و اراداست میں داخل ہونے لگے۔ قلیل عرصہ میں کئی ہزار آدمیوں کی ایک جمیعت فراہم ہو گئی جن میں سے اکثر کیسانینہ اور کچھ امامیہ تھے۔ ان کو امام میں ایک شخص یوسف ابن عمر ثقفی اموی حکومت کی جانب سے کوثر اور عراق کا حاکم تھا۔ اسے جب شیعہ جماعت کی ان کاروائیوں کا علم ہوا تو حضرت زید کے مقابلہ کے لئے تیار ہو گیا۔ جب کو فیوں نے دیکھا کہ جنگ ناگزیر ہے تو حضرت زید سے پہلو تہی کرنے لگے۔ اور اپنی بزدلی کے جواز کے لئے شرعی محبت کے متلاشی ہوئے۔ حضرت زید سے سوال کیا کہ شیخین کے بارہ میں کیا کہتے ہو۔ انہوں نے فرمایا کہ میں نے ان کا ذکر اپنے گھر پر نہیں

ہمیشہ نیکی کے ساتھ سنا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ہم خلافت کے ان سے زیادہ مستحق تھے۔ کوئیوں نے کہا کہ پھر نبو امیہ سے مخالف کیوں ہو رہے تھے تو کتاب اللہ اور سنت رسول کی تقلید کے مدعی ہیں۔ حضرت زید نے جواب دیا کہ نبو امیہ کو حضرت ابو بکرؓ و حضرت عمرؓ سے کیا نسبت وہ عدل و انصاف کو ملحوظ رکھتے تھے۔ یہ تمام مسلمانوں پر ظلم کرتے ہیں۔ اس جواب پر کوئی مطمئن نہ ہو سکے اور اکثر لوگ ان کو چھوڑ کر اپنے گھروں کو..... چلے گئے۔ اس نقص عہد کی وجہ سے شدید کالقب رد افض ہو گیا۔ کیونکہ رفض کے معنی ترک کرنے یا چھوڑنے کے ہیں۔

جب حضرت زید کا اموی فوج سے مقابلہ ہوا۔ تو تقریباً دو سو آدمی ان کے ہمراہ باقی رہ گئے تھے لیکن اس قلت تعداد کے باوجود دشمن کو کئی مرتبہ پسپا ہونا پڑا۔ صبح سے شام تک جنگ ہوتی رہی۔ آخر کار حضرت زید شہید ہو گئے اور اموی فوج کے سپہ سالار نے ان کے جسدِ بھان کو برہنہ کر کے ایک سولی پر لٹکا دیا۔ جہاں وہ چار سال تک معلق رہا۔ واقعہ کربلا کے بعد نبو امیہ کی بی رحمی اور وحشت کی یہ دوسری مثال ہے اور اگر ان نا عاقبت اندیش حاکموں کا یہ خیال تھا کہ اس قسم کا ظالمانہ رویہ عامہ مسلمین کو اہل بیت کی معاونت سے باز رکھے گا تو یہ ان کی غلطی تھی کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ اس زمانہ کے اکثر مسلمان خصوصاً وہ اشخاص جو اپنے زہد و اتقا کی وجہ سے عام طور پر برگزیدہ سمجھے جاتے تھے۔ حضرت زید ابن علی سے ہمدردی رکھتے تھے۔ اور ان کی یہ ہمدردی حضرت زید کے گھرانہ کے ان افراد کے ساتھ بھی رہی جنہوں نے حضرت زید کی تقلید کی اور حکومت وقت کے خلاف جہاد کیا۔ مثلاً بعض مؤرخین نے حضرت ابو حنیفہ کے متعلق جو سواد اعظم کی نگاہ میں امام فقہ کا درجہ رکھتے ہیں۔ یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ مخفی طور پر لوگوں کو ناظمی مدعیانِ امامت کی تائید اور امداد کرنے کی تلقین کرتے تھے اور نہ صرف اموی حکومت بلکہ عباسی خلفائے مثل منصور و ہارون و غیرہ کو متغلب اور سارق کہتے تھے اور ان کے مقابلہ میں بنی فاطمہ کی حمایت کو واجب خیال کرتے تھے۔ چنانچہ جب حضرت ابراہیم نے جو زید یہ سلسلہ کے آٹھویں امام ہیں منصور و ہارون کے خلاف خروج کیا۔ تو ابو حنیفہ نے علے الاملان ان کی تائید کی۔ حضرت زید اور حضرت ابراہیم کے درمیان اس سلسلہ کے جو واسطہ گزرے ہیں اور جن میں حضرت محمد نفس زکیہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اپنے متبعین کے علاوہ اور معاصر مسلمین کی نظروں میں بھی واجب الاحترام تھے۔ ان سب نے اپنے اپنے وقت میں حکومت وقت سے جنگ کی لیکن ناکام رہے۔ ان کی اولوالعزمی اور حسرتناک ناکامی سے متاثر ہو کر ایک شدید جماعت ہمہ نشین کے لئے ان کی نام لبوا ہو گئی۔ یہ زید یہ جماعت ہے امامت کے متعلق جن کے خاص معتقدات کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ لیکن فی الحال ہمیں اس جماعت سے اتنا سروکار نہیں جتنا کہ اس جماعت سے ہے جو

حضرت زید اور ان کے جانشینوں کی بجائے امام محمد باقرؑ اور ان کی اولاد کو امامت کا جائز وارث تصور کرتی ہے۔ اور جس میں وہ تمام شیعہ شامل ہیں جو کیسانہ اور ان کی فروع میں شمار نہیں کئے جاسکتے۔ اگر ہم چھوٹے موٹے فرقوں کو نظر انداز کر کے دوسری صدی ہجری کے آغاز کی شیعہ جماعت کو عقائد کی بنا پر تقسیم کرنا چاہیں تو تین بڑے فرقوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ یعنی کیسانہ، امامیہ اور زیدیہ۔ بعض لوگ ان کے علاوہ ایک چھٹا گروہ علاء کا بھی قائم کرتے ہیں۔ لیکن جن فرقوں کو وہ اس ذیل میں شمار کرتے ہیں۔ ان میں سے کچھ تو محض ملحدانہ روش کی محدود الانرجا عتیں تھیں۔ جن کو بعض خود غرض افراد نے ایک قلیل مدت کے لئے ترتیب دے لیا تھا۔ اور جن کو شیعہ کہنے کی کوئی خاص وجہ نہیں معلوم ہوتی اور کچھ ایسی جماعتیں تھیں جن کے اصول و عقائد کیسانہ کی بعض فروع کے اصول و عقائد سے بدقت تیز کئے جاسکتے ہیں۔ علاوہ اشیع دونوں ابتدا سے ایک دوسرے کے ساتھ رہے ہیں اور سوائے زیدیہ کی ایک قلیل جماعت کے شاید ہی کوئی شیعی فرقہ ایسا ہو جو غلو سے بالکل پاک ہو۔ اگرچہ دوسری صدی ہجری میں غالی شیعیت کا سب سے شاندار مظاہرہ کیسانہ کے فرقوں میں دکھائی دیتا ہے۔ لیکن اس زمانہ کے بعض امامیہ فرقے بھی اس معاملہ میں کسی سے کم نہیں۔ چنانچہ اس گروہ میں جو امام محمد باقرؑ اور ان کے بعد ان کے بیٹے امام جعفر صادقؑ کی اطاعت شعار ہی کا نام بھرتا تھا۔ ایک شخص ابوالخطاب محمد بن ابی زینب الدجیدی الاسدی پیدا ہوا۔ جو امام جعفرؑ کو نعوذ باللہ خدا کہتا تھا۔ اور اپنے آپ کو ان کا نبی و رسول ظاہر کرتا تھا اور کہتا تھا کہ امام موصوف نے اس کو اپنا وصی و قائم نامزد کر دیا ہے اور اس کا ہم اعظم سکھا دیا ہے۔

ابوالخطاب اور فرقہ خطابیہ | گمراہ کر رہا ہے تو انہوں نے اس کو اپنی مصاحبت سے خارج کر دیا۔

اور اس پر اور اس کے متبعین پر لعنت کی لیکن ابوالخطاب نے اپنی علیحدہ جماعت قائم کر لی اور کچھ مدت کے بعد جیسا کہ ایسی جماعتوں کا قاعدہ ہے۔ ایک جماعت کے کئی فرقے بن گئے۔ امام صاحب کا اس کو ملعون قرار دینا ابوالخطاب کے سد باب کے لئے کافی نہ تھا کیونکہ ایسے مبتدعین کا یہ شیعہ تھا۔ کہ جبائے علیہم السلام ان کی مذمت کرتے تھے تو وہ لوگوں سے یہ کہتے تھے کہ امام کا یہ فعل تقیہ پر مبنی ہے اور درپردہ وہ ہمارے شریک حال ہیں۔ ابوالخطاب کے فرقہ کو جو خطابیہ کے نام سے موسوم ہے یہ مذموم امتیاز حاصل ہے کہ اس کی تعلیم میں وہ تمام بدعتی عقائد جمع ہو گئے تھے۔ جو اس سے پیشتر متفرق طور پر بعض شیعہ فرقوں میں رائج رہے تھے۔ اور ان کے علاوہ بعض جدید عقائد کی وضع و اختراع بھی اسی فرقہ کی کارستانی معلوم ہوتی ہے۔ نیز اس امر کا بھی کچھ تاریخی ثبوت موجود ہے کہ قرامطہ اور دیگر شیعہ باطنیہ فرقوں نے اپنی

تعلیمات میں براہ راست اسی فرقہ سے استفادہ کیا تھا۔ چنانچہ ابوالخطاب کو بعض مورخین نے قرامطہ کے متقدمین میں شمار کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کے اقوال و تصانیف قرامطہ اور اسماعیلیہ میں عام طور پر رائج تھیں۔ اور وہ ان کو مستند خیال کرتے تھے۔ شیعہ محدثین نے بھی بعض روایات اس سے نقل کی ہیں۔ لیکن سنی محدثین اس کو مردود اور ساقط الاعتبار قرار دیتے ہیں۔ خطابیہ کے تین چار فروع کا ذکر تاریخ میں آیا ہے۔ ان سب کا اس قول پر اتفاق تھا کہ امام جعفر مصداق اودان کے آباد اجداد الوہبیت کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ اور ابوالخطاب کے متعلق بھی ان کا یہی عقیدہ تھا جب شیعہ کے متشرع گروہ نے ان سے یہ سوال کیا کہ پھر کیا وجہ ہے کہ امام جعفرؑ ان سے بیزاری کا اظہار کرتے تھے تو انہوں نے جواب دیا کہ جس جعفر کو تم اپنی آنکھوں سے دیکھتے تھے وہ تو لعوذ باللہ ایک شیطان تھا۔ جس نے جعفرؑ کی صورت اختیار کر لی تھی۔ اور لوگوں کو حق سے باز رکھنا تھا۔ اور اصلی جعفر اور اصلی ابوالخطاب تو اس وقت آسمان پر مقیم تھے۔ یہ قول اس عقیدہ سے بہت مشابہ معلوم ہوتا ہے۔ جو مانی حضرت مسیحؑ کے بارہ میں رکھتا تھا۔ اور جس کا ذکر ہم پیش کر چکے ہیں۔ پھر ان سے پوچھا گیا کہ ائمہ جو فرزندان رسول ہیں کیونکہ اہل تصوف یہ کہتے ہیں جب کہ خود حضرت رسولؐ ہمیشہ اپنی عبدیت کے مقرر ہے۔ خطابیہ نے جواب دیا کہ جس روز حضرت محمدؐ نے اپنی عبدیت کا اقرار کیا وہ واقعی عبد اور رسول تھے۔ ان کو ابوطالب نے اپنا رسول بنا یا تھا۔ یعنی وہ نور جو مبدء حقیقی اور اللہ ہے۔ پہلے عبد المطلب میں موجود تھا۔ پھر ابوطالب میں حلول کر گیا پھر حضرت محمدؐ میں منتقل ہو گیا۔ اور آنحضرتؐ کے بعد سیدنا علیؑ اور دیگر ائمہ میں داخل ہو گیا اور وہ سب کے سب آلہمہ ہیں۔

غالی شیعیت اس وقت تک حضرت محمدؐ کو کم از کم اپنے ائمہ کا ہمایہ ضرور خیال کرتی تھی۔ لیکن زمانہ آئندہ میں ہم دیکھیں گے کہ بعض شیعہ فرقے رسولؐ کو امام سے کم تر درجے پر رکھنے میں بھی کوئی مضائقہ نہ سمجھیں گے۔ اور اس قسم کے خیالات کا یہ نتیجہ ہوا کہ وہ شیعہ بھی جو غلو سے پاک و منترہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ رسولؐ کی نسبت اماموں سے زیادہ اعتنا رکھتے ہیں۔ خطابیہ کے اعمال ان کے عقائد کے مماثل تھے۔ فرائض دین کو وہ غیر ضروری خیال کرتے تھے۔ گناہ کبیرہ کو مباح قرار دیتے تھے اور کہتے تھے کہ قرآن مجید میں جہاں کہیں فواحش و معاصی کی ممانعت آئی ہے۔ اس سے بعض اشخاص سے احتراز مراد ہے۔ یعنی زنا۔ خمر و میسر اور سرقر وغیرہ مختلف آدمیوں کے نام ہیں۔ جن سے ان کے لفاق و مخفی کفر کی بنا پر مومنوں کو متنبہ کیا گیا ہے اور اسی طرح فرائض مثل حج۔ نماز۔ روزہ وغیرہ بھی بعض اشخاص کے نام ہیں۔ جن سے تسک اختیار کرنا مومنوں کو لازم ہے۔ لہذا جس نے امام کی معرفت حاصل کر لی۔ اس کے لئے تمام تکلیفات شرعی ساقط ہو جاتی ہیں۔ خطابیہ کے متعلق چند امور خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ کیونکہ ان امور کا باطنی فرقوں پر بہت

اثر پڑا ہے۔ ان میں سے ایک تفسیر ہے جو عام طور پر شیعوں کے مسلک رہا ہے اور جو ایک حد تک حالات زمانہ کا نتیجہ تھا۔ لیکن تفسیر کا اصلی مفہوم صرف اسی قدر تھا کہ اپنے نفس کی حفاظت کے لئے اپنے عقائد کے علانیہ اظہار سے باز رہنا جائز ہے۔ ہشامیہ نے سیاسی اغراض کے تحت میں تفسیر کو مسترد اخفا کے دہم تک ترقی دی اور مخفی دعوت و تبلیغ کا ایک ایسا نظام قائم کیا جس کو اشیعوں نے بھی اپنے مفاد کے لئے استعمال کیا۔ خطابیہ بھی تفسیر کے اسی وسیع تر مفہوم کے قائل تھے اور کذب و افتراء کو نہ صرف جائز بلکہ مستحسن خیال کرتے تھے۔ حتیٰ کہ اپنے ہم مذہب کی موافقت اور غیر کی مخالفت میں جھوٹی گواہی دینے کو بھی جائز سمجھتے تھے۔ غرض کہ تفسیر کے اب یہ معنی قرار پائے کہ امام یا اپنی جماعت کے معاملات کو ضرورتاً یا بلا ضرورت دوسرے لوگوں سے مخفی رکھا جائے۔

تاویل دوسرا اہم امر سند تاویل ہے یعنی یہ عقیدہ کہ قرآن مجید کے اصلی معانی اس کے الفاظ کے ظاہری معانی سے بالکل مختلف ہیں اور ان اصلی معانی کا علم صرف امام کو حاصل ہے۔ لیکن دوسرے لوگ بھی اس کو امام کی تعلیم سے افہم کر سکتے ہیں۔ تفسیر و تاویل میں حد فاصل قائم کرنا فساد شہار ہے۔ ہر خیال کے مسلمانوں کو یہ ضرورت محسوس ہوتی تھی کہ قرآن مجید کی بعض آیات کو کامل طور پر سمجھنے کے لئے ان کی شان نزول سے آگاہ ہوں۔ یا ان کے مطالب کو دیگر کتب سماوی مثلاً توریت و انجیل یا احادیث نبوی کے مطالعہ سے حاصل کریں۔ اس ضرورت کی بنا پر تفسیر کا رواج ہوا۔ لیکن تفسیر کا مطلب یہ نہ تھا کہ صرف کچھ آیات میں مخفی معانی تلاش کئے جائیں یا الفاظ کے لغوی معانی کو نظر انداز کر کے ایک خود ساختہ مفہوم پیدا کر لیا جائے جو حائیان تاویل کا مسلک ہے۔ شیعوں فرقوں کا ابتدا سے تاویل کی جانب میلان رہا۔ کیونکہ ان کے بنیادی عقائد مثلاً امامت و مہدیت سند کے لئے آیات قرآنی کی تاویل کے محتاج ہیں لیکن تاویل کو درجہ کمال تک پہنچانا خطابیہ کا کام تھا۔ جنہوں نے قرآن مجید کی ہر ایک آیت کو معصہ بنا لیا جس کا حل ان کی ہدایت کے بغیر ناممکن تھا مثلاً ان کے خیال میں جب اللہ تعالیٰ بعض چیزوں کو حرام و ممنوع قرار دیتا ہے تو دراصل وہ چیزیں مراد نہیں جن کا کلمہ نلم لیا گیا۔ بلکہ بعض اشخاص مراد ہیں جن سے مؤمن کو احتراز واجب ہے۔ چنانچہ اپنے اس مضحکہ خیز نظریہ کے تحت میں وہ کہتے تھے کہ خرویلیر سے حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ مراد ہیں۔ اپنی تاویلات کو مستند قرار دینے کے لئے ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ امام جعفر صادقؑ نے ان کو کوئی پُر اسرار کتاب و ولایت کی ہے جس کا نام جعفر ہے اور جس میں دنیا بھر کے علوم کے علاوہ قرآن مجید کی صحیح اور مستند تفسیر درج ہے۔ عجیب و غریب و عادی کو تقویت دینے اور عوام کو مسح کرنے کے لئے وسائل بھی عجیب و غریب درکار ہوتے ہیں۔ چنانچہ غالی شیعیت مستورائے کے علاوہ مخفی کتابوں پر بھی انحصار کرتی ہے۔ ایسی کتابوں کی موجودگی کا اعتقاد ابتدا

میں خالی فرقوں کی ایجاد معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں وہ عوام شیعہ میں بھی رائج ہو گیا۔

جعفر اور جامعہ چنانچہ مذہب امامیہ کی اکثر مستند تصانیف میں جعفر جامعہ اور مصحف فاطمہ کا ذکر آتا ہے جو اہل بیت کے باطنی علوم کا خزینہ تھیں۔ لیکن حین کی نوعیت کے متعلق دنیا کو بیت

کم علم ہے۔ ان میں سے پہلی دو کی نسبت یہ بھی مشکوک ہے کہ آیا وہ ایک ہی کتاب کے دو مختلف نام ہیں۔ یا دو مختلف کتابیں ہیں۔ مصحف فاطمہ کی کیفیت یہ بیان کی جاتی ہے کہ حضرت پیغمبر کے انتقال کے بعد جبرئیل روزمرہ سیدہ فاطمہ کے پاس آیا کرتے تھے۔ اور ان کی تسکین و تسفی کی غرض سے غائب اور مستقبل واقعات کے اخبار ان کو دیا کرتے تھے۔ ان اخبار کو سیدنا علیؑ نے قلم بند کر لیا۔ جعفر کے لغوی معنی کسی جانور کی کھال کے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ جعفر کا اصلی نسخہ جو امام جعفر صادقؑ کے پاس تھا۔ بیل کی کھال پر مرقوم تھا۔ اس کتاب میں اہل بیت کے متعلق تمام آئندہ واقعات اور قرآن مجید کے رموز و غوامض کی تشریح تھی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں حروف و اعداد سے آئندہ حوادث کا علم حاصل کرنے کے بھی بعض طریقے درج تھے۔ کیونکہ اب عرف عام میں جعفر کو رمل و نجوم و خیمہ کی مانند مستقبل واقعات کو معلوم کرنے کا ایک طریقہ تصور کیا جاتا ہے۔ جامعہ بھی اگر اس کو جعفر سے کوئی علیحدہ چیز سمجھا جائے۔ تو اسی قسم کی کتاب تھی اور یہ دونوں کتابیں روایت عامہ کے مطابق امام جعفرؑ سے منسوب تھیں۔ اگرچہ بعض روایتوں میں ان کو سیدنا علیؑ کی تصنیف ظاہر کیا گیا ہے۔ ان مخفی کتابوں کے حوالجات دوسری صدی ہجری کے آخر سے شیعہ اور ان کے مخالفین دونوں کی تحریر و اقوال میں متواتر دستیاب ہوتے ہیں۔

چنانچہ بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ جب مامون رشید نے امام علی رضاؑ کو اپنا ولی عہد نامزد کیا تو امام صاحب نے مامون کو جواب میں تحریر فرمایا کہ یہ امر جعفر و جامعہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ تم اس اور میرے ساتھ کیا پیش آئے گا۔ سب امور کا تصفیہ اللہ تعالیٰ کے دست قدرت میں ہے۔ لیکن میں امیر المؤمنین کی مرضی اور حکم کے مطابق اس امر کو قبول کرتا ہوں اور اس کے اور اپنے لئے اللہ تعالیٰ سے عفو و حفاظت کا خواستگار ہوں۔

اس نامزدگی کے کچھ عرصہ بعد مامون کے لواحقین نے امام صاحب کو زہر دے دیا۔ بعض متصوفین کے اقوال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی قرآن مجید کی کسی مخفی اور باطنی تفسیر کی موجودگی کے قائل تھے۔ جو امام جعفرؑ سے منسوب کی جاتی تھی۔ صوفیہ کے علاوہ بعض اور اشخاص جو عوام کی نگاہ میں الحاد و زندقہ سے ملوث تھے۔ جعفر کا ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ مشہور و معروف شاعر ابو العلاء المعریؒ اپنے بعض اشعار میں جعفر کا تذکرہ ایسے الفاظ میں کرتا ہے۔ جن سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ جعفر کی ہستی پر اعتقاد و اعتماد رکھتا تھا۔ اس ضمن میں

چند تاریخی نظائر کا مقابلہ دلچسپی سے خالی نہ ہو گا۔ ایسا نیوں کا خیال ہے۔ کہ ان کی مذہبی کتاب اوستا کا موجودہ نسخہ اس کامل اوستا کا صرف ایک حصہ ہے جو بیل کے مدبوح چمڑے پر سونے کے پانی سے مرقوم تھی اور جس کو اسکندر اعظم نے فنا کر دیا تھا۔ یہودیوں کے ہاں توریت کی مسلمہ تفسیر کے علاوہ ایک باطنی تفسیر بھی تھی جس کے متعلق یہودیوں کے باطنی فرقوں کا یہ دعویٰ تھا۔ کہ وہ حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ کے زمانہ سے سینہ بہ سینہ چلی آئی ہے۔ اس تفسیر کو قبائل کہتے تھے۔ اور اس کا ایک جزو حروف و اعداد کے طلسمی خواص سے متعلق تھا۔ جس میں قواعد جبل کے مطابق توریت کے صریح الفاظ سے انواع و اقسام کے رمز و کنایات استخراج کئے جاتے تھے۔ اقوام قدیمہ عموماً حروف و اعداد کو پراسرار اشیاء تصور کرتی تھیں۔ اور اگر اس حقیقت کو مد نظر رکھا جائے کہ حروف و اعداد سے انسان کو قوانین فطرت اور کائنات کے متعلق اپنی معلومات کو صحیح اور صحیح بنانے میں کس قدر سہولت پیدا ہو گئی ہے۔ تو پراسرار زمانہ کے آدمیوں کے اس قسم کے تصورات چندال تعجب خیز معلوم نہیں ہوتے۔ کاغذ کی صنعت کی ایجاد سے قبل و قیغ اور اہم نوشتوں کی تحریر کے لئے چمڑے کا استعمال ایک معمولی بات تھی۔

لہذا مذکورہ بالا تاریخی نظائر پر زیادہ انحصار اصول و ثابت کے خلاف ہو گا۔ لیکن بعض قرآن سے یہ چیز بعید از قیاس نہیں معلوم ہوتی۔ کہ جعفر جامد کے ہاتھ میں شیعہ عقیدہ یہودی یا مجوسی اثرات کی متابعت میں ارتقا پذیر ہوا۔ نظری طبع پر اس بات کے باور کہ نئے میں کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی کہ سیدنا علیؑ اور ان کے خاندانہ میں قرآن مجید کی بعض آیات کی ایک خاص تشریح یا تفسیر روایتاً نقل ہوتی چلی آئی ہوگی۔ جو مردم تفسیر سے کسی قدر مختلف اور بعیداً زیادہ معتبر اور مستند ہوگی۔ نیز ایک مورخانہ روایت یہ بھی ہے کہ جنگ صفین کے دوران میں جب معاویہ اور عمر ابن العاص نے اپنی سپاہ کو یہ حکم دیا کہ قرآن مجید کے نسخے نیزوں میں باندھ لئے جائیں اور ان کو بلند کر کے یہ شور مچایا جائے کہ ہم کتاب اللہ کو اس مناقشہ میں محکم بناتے ہیں اور اس سے سیدنا علیؑ کی فرج میں تذبذب پیدا ہو گیا۔ اور وہ مختصر ہر گز کہ تحکیم کے طریقہ پر دشمن سے مصالحت کر لی جائے۔ کیونکہ کتاب اللہ کی متابعت ہر مسلمان پر فرض ہے تو جناب امیرؑ نے فرمایا کہ یہ قرآن عصامت ہے اور میں قرآن ناطق ہوں۔ اگر اس روایت کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو عقل سلیم قبول نہیں کرتی کہ سیدنا علیؑ کا مفہوم اس سے کچھ زیادہ تھا کہ تمہارے دشمن قرآن مجید کے نام پر ہم کو دام فریب میں لانا چاہتے ہیں وہ مجھ سے زیادہ کتاب اللہ کا کون قائل و عامل ہو سکتا ہے۔ ایسے مبہم اقوال کی بنا پر یقین نہیں کیا جاسکتا کہ سیدنا علیؑ یا اکمل بیت کے پاس قرآن مجید کی کوئی ایسی جامع اور مکمل تفسیر تھی جو علاوہ تمام امور دینی و شرعی کے کھیل ہونے کے بعد علوم باطنی کا سرچشمہ اور خصوصاً علم غیب کی کلید تھی۔ اس قسم کی تفسیر کی موجودگی کے ذکر و انکار اراکمل

میں شیعہ گروہ کی خالی جماعتوں کے درمیان پاس کے جاتے ہیں اور یہ روایت انہیں کی ایجاد معلوم ہوتی ہے ان سے عوام شیعہ اور بعض گروہ متصوفہ نے اس روایت کو اخذ کیا اور اس کا مقصد بظاہر یہ تھا کہ آیات قرآنی کی پادریہ تاویلات سے ایسے عقائد کا جواز ثابت کیا جائے جو یا تو ان مبتدعین کے اپنے اختراعات تھے اور یا یہودی۔ مجوسی۔ صابی اور دیگر غیر مسلم اقوام سے نقل کئے گئے تھے۔ مجملہ معترضہ کے طور پر ایک بات اور کہی جاسکتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تاویل کا استعمال کم و بیش ان مفسرین نے بھی کیا ہے جن کو شیعہ یا باطنیہ سے کوئی علاقہ نہ تھا اور جہاں تک ان کی تاویل کا مقصد قرآن مجید کی تعلیم کو اس زمانہ کے سائنس اور فلسفہ سے مطابقت کرنا تھا اس میں اور باطنیہ یا شیعہ کی تاویلات میں کوئی حقیقی فرق نہیں نظر آتا۔ عصر حاضر میں بھی اس قسم کی سعی عظیم المثل نہیں۔ اور اگرچہ یہ ایک فطری امر ہے کہ انسان اپنے دینی عقائد کو اپنی ذہنی اور معاشرتی ضروریات کے مطابق بنانے کی کوشش کرے لیکن مؤرخانہ تنقید اس کو قیاس آرائی سے زیادہ اور کچھ نہیں سمجھ سکتی۔ قرآن مجید کی ایسی تمام تفاسیر تفسیر بالرأے کہلانے کی مستحق ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی بجز اس کے اور کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس کا پیرایہ زیادہ معقول یا ضروریات زمانہ کے زیادہ موافق ہے۔ باطنیہ اور دوسری جماعتوں کی تفسیر بالرأے میں اتنا فرق البتہ ضرور تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ دوسری جماعتیں اس قسم کی تاویلات کے لئے کوئی تاریخی یا روایتی اسناد رکھنے کا دعویٰ نہیں کرتیں اور نہ باطنیہ کی مانند وہ دیدہ و دانستہ آیات قرآنی کو ان کے صریح مفہوم سے منقطع کر کے کسی خارجی مقصد کا تابع بنانا چاہتی ہیں۔

تفسیر اور تاویل باطنی کے علاوہ تیسرا اہم مسئلہ جس کی اولین قطعی نمود خطابیہ سے منسوب کی جاسکتی ہے یہ عقیدہ ہے کہ ہر دور رسالت میں دو پیغمبر ہوتے ہیں۔ جن میں سے ایک ناطق ہوتا ہے اور دوسرا صامت۔ چنانچہ اپنے دور میں حضرت محمد الرسول اللہ پیغمبر ناطق تھے اور سیدنا علی پیغمبر صامت۔

اس عقیدہ پر بعد میں فرقہ اسماعیلیہ نے بہت سی حاشیہ طرازی کی جس کا ذکر تفصیل کے ساتھ اپنے موقع پر کیا جائے گا۔ فی الحال خطابیہ کے تذکرہ کو ختم کرنے سے قبل اتنا اور کہنا باقی ہے کہ بہت سے بائبان بدعت کی مانند ابوالخطاب کی جدوجہد کامرکز بھی وہی سرزمین عراق تھی جو عرب اور عجم کا اتصال ہونے کے علاوہ بہت سی ملل قدیمہ اور مذہب پارینہ کا مدفن ہونے کی وجہ سے انواع و اقسام کے عقائد و خیالات کا ملکہ و منشار رہی ہے۔ خصوصاً شہر کوفہ جس کو سیدنا علیؑ نے اپنے زمانہ خلافت میں عجمی مسلمانوں سے آباد کیا تھا۔ شیعہ اور متشیعہ تحریکات کا دوسری اور تیسری صدی ہجری میں آماجگاہ بن گیا تھا اور اسی شہر سے ابوالخطاب نے خراج کیا لیکن عباسی حکومت کے زور و قوت کے مقابلہ میں اس کی سعی ناکام ثابت ہوئی اور منصور عباسی کے

عہد حکومت میں وہ قتل ہو گیا اور اس کی جماعت تین چار فرقوں میں منقسم اور منتشر ہو گئی۔

خطابہ کی بغاوت ان بغاوتوں اور سازشوں کی آخری نمود ہرگز بہنیں تصور ہو سکتی جس کا آغاز اموی حکومت کے دور انحطاط سے شروع ہوا تھا کسی یوہین مورخ کا مقولہ ہے کہ مغرب میں جو شخص موجودہ سیاسی نظام کو منقلب کرنے کا خواہاں ہوتا ہے وہ ایک جدید سیاسی جماعت قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن مشرق میں ایسے اشخاص اپنی سیاسی خواہشات کو مذہبی جذبات کی شکل میں تبدیل کر دیتے ہیں اور نئے نئے مذاہب قائم کر لیتے ہیں۔ اس قول کو عمومیت کے ساتھ مان لینے میں اعتراض و تامل کی گنجائش ہے لیکن اس میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا کہ زمانہ مذکورہ میں جن فرقوں کا قیام ہوا ان میں سے اکثر سیاسی اغراض کے حصول کے لئے قائم کئے گئے تھے۔

چند اور فرقے جہاں تک کہ ان کی صفات معنوی اور جاذبیت کا تعلق ہے کسی اور فرقہ کو بالضراحت ذکر کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ لیکن واقعات کے تسلسل کو واضح کرنے کے لئے

چند مزید فرقوں کا تذکرہ شاید مفید ثابت ہو شیعیت کے مختلف مذاہب کی تفصیل کے ضمن میں اس امر کا اکتفا ہو چکا ہے کہ اگرچہ ابتدا میں شیعان علی اپنے دعویٰ کو قرابت و وصیت رسول پر مبنی کرتے تھے اور ان کی عام بدش وہ تھی جس کا اظہار اس شعر سے ہوتا ہے۔ کہ ے

تو ایت بعد اللہ فی الدین ختمہ نبیاً و سبطیہ و شیخا و فاطما

یعنی اللہ تبارک کے بعد دین میں پانچ اشخاص لائق تولا ہیں۔ حضرت پیغمبر سیدنا علیؑ۔ ان کے دونوں بیٹے (سیدنا حسنؑ اور سیدنا حسینؑ) اور حضرت فاطمہؑ۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اقرار رسالت کی تکمیل کے لئے ان پانچ اشخاص کی دوستی کو لازمی خیال کرتے تھے لیکن یہ معتدل و خسیال بہت جلد متغیر ہو گیا اور سیدنا علیؑ اور ان کی اولاد اجماع کے حقوق کے اعتراف کو اقرار رسالت پر فوقیت دی جانے لگی۔ غالی خیالات کا غلبہ کیا نہ جماعت میں شروع ہوا۔ لیکن بہت جلد امامیہ گروہ بھی ان سے طرٹ ہو گیا اور دوسری صدی ہجری میں اس گروہ میں بھی بکثرت ایسے اشخاص پیدا ہو گئے جو اسلامی روایات سے انحراف کر لے گئے۔ چنانچہ ایک فرقہ ذمیہ کے بارہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت محمدؐ کی مذمت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ سیدنا علیؑ نے ان کو اس کام پر مامور کیا تھا کہ وہ عوام الناس کو سیدنا علیؑ کی الوہیت کی تلقین کریں لیکن انہوں نے اس کام کی بجائے اپنی نبوت کا دعویٰ کر دیا۔ ذمیہ کے مماثل ایک اور فرقہ کا نام لیا جاتا ہے جو حضرت محمدؐ اور سیدنا علیؑ دونوں کو نعوذ باللہ خدا کہتے تھے۔ لیکن ان میں سے بعض ایک کو مقدم سمجھتے تھے اور بعض دوسرے کو۔ اس فرقہ کو اثنیہ کہتے ہیں۔ ایک تیسرا فرقہ خمسیہ یا نجمہ تھا جو پنج تن پاک کی ربوبیت کا تامل تھا اور کہتا تھا

کہ وہ پانچوں مساوی حیثیت میں رُوح الہی کا مہبط ہیں۔ ان سب فرقوں کے بلے میں یہ شیعہ باقی رہ جاتا ہے۔ کہ
 کیا وہ فی الحقیقت کوئی مستقل وجہ استیلا رکھتے تھے یا ان کے نام محض اس متفرع عقائد اور اختلاف خیال کو
 ظاہر کرنے کے لئے مؤرخین نے وضع کر لئے ہیں۔ جو اس وقت شیعہ جماعت میں موجود تھا۔ ان نام نہاد فرقوں
 سے زیادہ دلچسپ وہ فرقہ ہے جو ابن ابی عزرا و محمد بن علی شلعمانی سے منسوب ہے اور جس کو غزاقریہ یا
 شلعمانیہ کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ شخص پہلے امامیہ گروہ میں شامل تھا لیکن بعد میں ایک نئے عقیدہ
 کا موجد ہو گیا جس کا سب سے زیادہ دلچسپ پہلو مسند اصفہان تھا۔ شلعمانی کہتا تھا کہ ہر ولی اللہ کا ایک ضد یا
 مخالف ہوتا ہے جس کی مخالفت ولی کے فضائل و کمالات کے اظہار کے لئے ضروری ہے۔ چنانچہ ہر
 ایک پیغمبر کا ایک ضد تھا مثلاً حضرت آدم کا ابلیس۔ حضرت موسیٰ کا فرعون۔ اسی طرح ائمہ کے لئے بھی اعداء
 ہیں مثلاً سیدنا علی کا ضد معاویہ تھا۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان اعداء کی موجودگی کا کیا سبب ہے
 اس کا جواب شلعمانی نے یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز میں اس کی استعداد اور قوت تحمل کے مطابق حلول
 کرتا ہے۔ ولی اور ضد دونوں میں خدا نے حلول کیا ہے تاکہ دونوں کے تقابل سے ولی کی معرفت و شناخت
 ممکن ہو سکے۔ اس خیال میں وہی تنویر پائی جاتی ہے جو جوہی عقائد کا خاصہ تھی۔ اس جدت خیال کا
 حنیانہ شلعمانی کو یہ اٹھانا پڑا کہ حکومت وقت نے اس کو قتل کر دیا اور اس کی لاش آگ میں ڈال دی گئی۔
 شلعمانی اور اس کا فرقہ ترتیب زمانی کے اعتبار سے بہت بعد کی پیداوار ہیں کیونکہ اکثر مؤرخین نے اس کے
 قتل کو ۳۲۲ھ یا ۳۲۳ھ کا واقعہ بیان کیا ہے۔ لیکن ہم نے اس کے فرقہ کو یہاں صرف اس لئے ذکر
 کر دیا ہے کہ غالی شیعیت کے ارتقا کے مختلف مدارج بیک وقت پیش نظر آجائیں۔

ذمبیہ اور دیگر فرقے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ علوی گروہ سے علاوہ رکھتے ہیں۔
شیعیان عباسیہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شیعیان عباسی پر بھی مزید توجہ کی جائے کیونکہ اس جماعت
 میں بھی مذہبی بدعات اور مختصر عبادت کی کوئی کمی نہ تھی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کیا مذہب گروہ میں علوی اور عباسی
 دونوں خاندانوں کے حامی شریک تھے۔ لیکن آخر کار عباسی جماعت بازی لے گئی۔ اور زمانہ حکومت بنو امیہ
 کے ہاتھ سے نکل کر بنو عباس کے ہاتھ میں آگئی۔ نتیجہ کے اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ عباسیوں نے
 نہ صرف علویوں سے فریب کیا بلکہ تمام ملت اسلامی کو ایک مغالطہ میں مبتلا کیا کیونکہ وہ لشکر جس نے ابوالعباس
 سلفجہ کو مسند خلافت پر متمکن کیا زیادہ تر ایسے افراد پر مشتمل تھا جو یہ امید رکھتے تھے کہ بنو امیہ کی تحریک
 کے بعد علوی خاندان کے حقوق تسلیم کر لئے جائیں گے۔ لیکن عباسیوں کی مصلحت اس کی متقاضی تھی کہ ان
 حقوق سے قطعاً انکار کر دیا جائے اور جہاں تک ممکن ہو علویوں کو پائمال کیا جائے۔ شیعیان علی اپنے دعویٰ

کو وصیت پر مبنی کرتے تھے۔ شیعیان عباس نے اس کے مقابلہ میں اپنا حق میراث قائم کیا اور اپنے کالسے فقہا سے اس دعویٰ کی تائید حاصل کر لی کہ شرعاً بیٹی اور اس کی اولاد کی موجودگی میں چچا اور اس کی اولاد کا حق مرجع ہے۔ ان دعاوی کی قدر و قیمت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ کے انتقال کے بعد مسند خلافت کئی بار معرض بحث میں آیا لیکن کسی موقع پر بھی ملت اسلامی کے کسی فرد یا فریق نے حضرت عباس کا نام منصب خلافت کے لئے تجویز نہیں کیا۔ نیز اس کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ عباسیہ کے دعاوی اولاً ایک مفروضہ وصیت پر مبنی تھے جو ان کے بیان کے مطابق ابو ہاشم عبد اللہ ابن محمد ابن حنفیہ نے ان کے کسی نزدیک خاندان کے حق میں کی تھی اور اس وقت موروثی حقوق کا کوئی ادعا نہ تھا۔ جو بعد میں پیدا ہو گیا۔ بہر حال عباسی خاندان کو اپنا مقصد حاصل ہو جانے کے بعد اس جماعت کی کوئی احتیاج باقی نہ رہی تھی۔ جن کی اعانت سے وہ کلمتیا ہو ا تھا۔ علویوں کا گروہ تو بدیہی طور پر مخدوش تھا ہی لیکن خود ان کے اپنے متوسلین میں بھی ایسے عناصر موجود تھے جو اشتعال پذیر اور خطرناک تصور کئے جاسکتے تھے اور جو ایک سازشی جماعت کے ایک مستحکم سلطنت کی شکل میں تبدیل ہو جانے کے بعد اس کے لئے نہایت مضر اور تکلیف دہ ثابت ہو سکتے تھے۔ غالی فرقوں کے ضمن میں دوندیہ فرقہ کا کچھ ذکر پیش آچکا ہے۔ یہ فرقہ اسی قسم کے عناصر کا ایک مجموعہ یا مرکب تھا۔ اپنے نام کے اعتبار سے وہ عبد اللہ الملقب بہ روندہ یا روندہ سے منسوب تھا جس کی بابت ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ عباسیہ کا ایک داعی تھا جس کو اس کے حلیف و حریف ابوسلم نے قتل کر دیا تھا لیکن تعجب کا مقام ہے کہ اس کے نام لیا فرقہ کی تمام تر کارستانی کا محور و مرکز خود عبد اللہ نہیں بلکہ اس کا قاتل ابوسلم ہے۔ ابوسلم کے متعلق صرف اس قدر معلوم ہے کہ وہ خراسان کا باشندہ تھا۔ کیسانہ کے سایہ میں اس نے پرورش پائی تھی۔ سیاسی حکمت عملی اور فن جنگ کی غیر معمولی قابلیت رکھتا تھا۔ عباسیہ حکومت کے قیام میں اس کا بہت بڑا حصہ ہے۔ حکومت حاصل کرنے کے بعد عباسیوں نے اسے ایک خطرناک حلیف خیال کیا اور فریب سے قتل کر دیا۔ روندیہ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تین چار فرقوں میں منقسم تھے جن میں سے ایک "اباسلیہ" کے نام سے مخصوص ہے۔ یہ ابوسلم کو زندہ اور قائم تصور کرتے تھے اور ترک فرائض و اباحت کی وجہ سے اس گروہ میں شامل تھے۔ جن کو مؤرخین خرم دینیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن افسدہ کے اور فرقہ بھی ابوسلم کا احترام کرتے تھے اور باوجود اس کے عباسیہ خلفاء کو اکثر حق سمجھتے تھے۔ ان کے اماموں کا سلسلہ وہی ہے جو کلمت کے ضمن میں نقل ہو چکا ہے یعنی سیدنا علیؑ کے بعد ان کے بیٹے محمدؑ ابن حنفیہ اور مؤخر الذکر کے بعد ان کے بیٹے ابو ہاشم عبد اللہ امام ہوئے۔ ابو ہاشم کا جب انتقال ہوا۔ تو وہ ارض شام میں محمد ابن علی ابن عبد اللہ ابن عباس ابن عبد المطلب کے ہاں مقیم تھے۔ عباسیہ روندیہ کے عقیدہ کے بموجب ابو ہاشم نے ان محمد کو اپنا بھی

نامزد کیا تھا۔ محمد کے بعد ان کا بیٹا ابراہیم امام ہوا۔ خاندان عباسیہ میں یہ پہلا شخص تھا۔ جس نے عوام الناس کو اپنی امامت کی دعوت و تبلیغ کی اور ابوسلم اس کا داعی تھا۔ ابراہیم نے اپنے بھائی ابوالعباس عبداللہ ابن محمد کو اپنا وصی قرار دیا۔ یہ اس خاندان کا پہلا حکمران تھا۔ ابوالعباس کا وصی اس کا بھائی ابوجعفر منصور تھا۔ منصور نے اپنے بیٹے مہدی کے حق میں وصیت کی جو اس کے بعد تخت نشین ہوا۔ مہدی نے حضرت محمد ابن حنفیہ اور ان کے بیٹے ابوشام عبداللہ کی امامت سے انکار کیا۔ اور یہ دعویٰ کیا کہ حضرت پیغمبر کے بعد صرف ان کے چچا حضرت عباس ہی خلافت و امامت کے مستحق تھے۔ اور خلافت بنو عباس ہی کا ورثہ ہے۔ حضرت عباس کے بعد ان کے بیٹے عبداللہ اور پھر ان کے پوتے علی ابن عبداللہ امام برحق تھے۔ علی کے بعد ان کے بیٹے محمد امام ہوئے یہ وہی شخص ہے۔ جس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ ابوشام عبداللہ نے ان کے لئے وصیت کی ہے اور اس کے بعد سلسلہ امامت وہی ہے جو ابھی مذکور ہو چکا ہے۔ عباسی خاندان کو حکومت نصیب ہو جانے کے بعد ان کے باہمی انتخاب کا شیرازہ منتشر ہو گیا۔ ابوالعباس نے اپنے بھائی ابوجعفر منصور کو اپنا جانشین نامزد کیا تھا۔ اور اسی وقت یہ بھی طے کر دیا تھا کہ منصور کے بعد اس کے ایک اور بھائی موسیٰ کا بیٹا علی ثارث تاج و تخت ہوگا۔ لیکن اس انتظام سے عباسی خاندان کے ایک رکن عبداللہ ابن علی ابن عبداللہ ابن عباس نے تحالف کیا۔ اور جنگ کی تیاری شروع کر دی۔ ابوسلم نے اسے شکست دی اور وہ قراہ ہو کر لہو میں پناہ گزیں ہونے پر مجبور ہوا۔

جب منصور کو اپنی خلافت کا اطمینان ہو گیا تو اس نے ابوسلم کو قتل کر دیا۔ جب اس کا بیٹا مہدی سن بلوغ کو پہنچا تو منصور نے اس کے حق میں عوام الناس سے بیعت لینے شروع کر دی۔ اور اپنے بھتیجے علی ابن موسیٰ کو بیس ہزار درہم دیکر اس شرط پر راضی کر لیا کہ مہدی کے بعد خلافت اس کو منتقل ہو جائے گی۔ علی کے رضامند ہو جانے کے باوجود شیعان عباس میں اس فیصلہ سے کچھ نا اہلی اور بے چینی پیدا ہو گئی۔ ان میں سے بعض نے مہدی کی بیعت قبول کرنے سے انکار کیا اور بن لوگوں نے بیعت کر لی تھی ان سے یہ معترضانہ سوال کیا کہ ابوالعباس کے تصفیہ کے بعد مہدی کی تقدیم اور علی کی تاخیر کیونکر جائز ہو سکتی ہے۔ وفادار و اطاعت شعار عباسیوں نے جواب دیا کہ جب تک ابوالعباس زندہ تھا وہ امام تھا اور اس کا حکم ماننا ہم پر واجب تھا۔ اب منصور امام ہے اور اس کا حکم نافذ ہے لیکن معترضین اس جواب سے مطمئن نہ ہوئے۔ اور مہدی کی امامت سے انکار کر دیا۔ لیکن جب مہدی کی وفات ہوئی تو اس کا بیٹا موسیٰ الملقب بربادی اور بعد ازاں اس کی دوسرا بیٹا راون الملقب بر رشید خلیفہ ہو گئے اور بیچارہ علی اور اس کی اولاد وراثت سے بالکل ساقط و محروم ہو گئے۔ راون نے ایک فرقہ عباسیہ خلفاء خصوصاً منصور و ثارث کو درجہ الہیت دیتا تھا اور ابوسلم کو منصور کا فرستادہ

بنی تصور کرتا تھا۔ یہ لوگ خلافت عباسیہ کے قیام کے بعد اس طرح کے عقائد کا علانیہ اظہار کرنے لگے۔ منصور کو خوف پیدا ہوا کہ اس سے عوام الناس برگشتہ و بیزار ہو جائیں گے۔ اس نے ان لوگوں کو گرفتار کر لیا اور حکم دیا کہ اپنے عقائد کو ترک کر دیں۔ انہوں نے کہا کہ منصور ہمارا رب اور قادر مطلق ہے اس کو اختیار ہے چاہے مارے چاہے جلانے۔ خالق سے مخلوق کو چوں و چرا کرنے کا کوئی حق نہیں لیکن ہم اپنے ایمان سے منحرف نہ ہونگے۔ اس جواب پر منصور نے ان کے بعض سرداروں کو قتل کروادیا۔ لیکن اس فرقہ کا وجود باقی رہا اور اس کے افراد اپنے عقائد کو عوام الناس سے پوشیدہ رکھنے کے علاوہ ہو گئے۔ "خرم دینی" عقائد بھی جو دراصل مزدک اور اس کے متبعین کا ترکہ تھے۔ ایران اور اس کے شمال میں عرصہ دراز تک باقی رہے اور غالباً اب بھی ان کے آثار اس سرزمین سے محو نہیں ہوئے۔ عباسی خلیفہ مہدی کے عہد حکومت میں ایک شخص کا ذکر سننے میں آتا ہے جس کا نام حکم ابن ہاشم اور لقب مقنع تھا۔ اس لقب کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ ہنایت بد صورت تھا۔ اور اس لئے اپنی اصلی صورت کسی کو نہیں دکھاتا تھا۔ ایک طلانی چہرہ ہر وقت اپنے منہ پر لٹکائے رکھتا تھا۔ شہر تختب کے قریب جو سمرقند اور تاشقند کے درمیان واقع ہے اس نے ایک کنواں دامن کوہ میں تیار کر دیا تھا جس میں سے ہر روز ایک چاند بعد مغرب طلوع ہو کہ تقریباً پندرہ میل تک روشنی دیتا تھا خیال کیا جاتا ہے کہ مقنع فلسفہ اور حکمت میں یدِ طولیٰ رکھتا تھا اور اس نے کنویں کی تہ میں سیلاب اور دیگر منور اشیا کو اس طرح رکھا تھا کہ ان کی شعاعوں کے انعکاس سے آسمان پر چاند کی شبیہ پیدا ہو جاتی تھی عوام کالانہام اس کو ایک معجزہ سمجھتے تھے۔ مقنع کو دعویٰ نبوت تھا اور وہ حلول و تناسخ کا بھی قائل تھا۔ کہتا تھا کہ خدا نے انڈیا۔ البوسم اور خود اس میں حلول کیا ہے۔ غرض کہ اس کی تعلیم میں وہی تمام چیزیں پائی جاتی ہیں جو خرم دینیہ اور دیگر خالی فرقوں کا مایہ اعتبار تھیں اور بجز شعبہ بازی اور نیرنگ سازی کے اور کوئی جدت اس سے منسوب نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اس کے مصنوعی چاند کا فارسی شاعری میں الکر ذکر آتا ہے اور انگریز شاعر ٹامس مور نے اپنی مشہور نظم "لالہ رخ" میں جو داستان "خراسان کے نقاب پوش پیغمبر" کی لکھی ہے وہ بھی غالباً مقنع سے متعلق روایات پر مبنی ہے۔ اس کی شعبہ بازی کو روحانی کرامت سمجھ کر ماداء الہنر کے ترکمان اس کے معتقد ہو گئے اور بالآخر مہدی کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اس فتنہ کو فرو کرنے کے لئے ایک لشکر جرار روانہ کرے جس نے بہت سی خونریزی کے بعد مقنع اور اس کی جماعت کا خاتمہ کر دیا۔ اس کے انجام کے متعلق بعض مؤرخین نے یہ روایت نقل کی ہے کہ جب عباسی فوج نے اس کو ایک قلعہ میں محصور کر لیا اور کوئی راہ فرار باقی نہ چھوڑی تو اس نے ایک خرم من آتش تیار کیا اور اپنے متبعین سے کہا کہ جو شخص یہ چاہتا ہے کہ میرے ساتھ آسمان پر پہنچے وہ اس آگ میں اپنے جسم کو ڈال دے۔ چنانچہ اپنی خوش اعتقادی

کی وجہ سے وہ سب کے سب جل کر خاکستر ہو گئے۔ اس کے بعد متفق نے ایک بہت بڑا برتن قیصر اب سے بھرا اور اس میں بیچھ گیا۔ تیزاب کی تاثیر سے اس کا تمام جسم تحلیل ہو گیا اور جب عباسی فوج قلعہ میں داخل ہوئی تو اس کا اور اس کے ہمراہیوں کا کوئی نشان نہ ملا۔ اتفاقاً ایک عورت جو اس وقت بیمار کشتی نذر آتش ہونے سے بچ گئی تھی۔ اس نے یہ ماجرا فوج کے آدمیوں سے بیان کیا۔ متفق کی جماعت کو تاریخ میں مہیضہ کے نام سے بھی ذکر کیا گیا ہے جس کا فارسی ترجمہ سفید جامگان کیا جاتا ہے اور یہ نام اس کا اس وجہ سے ہوا کہ اس کے افراد سفید کپڑے پہنتے تھے۔ دراصل مہیضہ ایک ایسا نام ہے جو متعدد بدعتی فرقوں کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ کیونکہ سفید رنگ مانی کے زمانہ سے اس قسم کے فرقوں کا مخصوص رنگ تھا اور وہ اس کو اپنی پاکیزگی اور صفائی قلب کی علامت کے طور پر پسند کرتے تھے۔ قرمطہ اور اسمعیلیہ کی بعض جماعتوں کا بھی یہی پسندیدہ رنگ تھا اور ان کو بھی مہیضہ کے لقب سے موسوم کیا گیا ہے۔ لبنان کے دروز جو اسمعیلیہ کے فروعات میں شامل ہیں۔ آج بھی زیادہ تر سفید کپڑے پہنتے ہیں اور خارجیہ کا ایک فرقہ بھی اسی نسبت سے اباحیہ کہلاتا ہے۔ بدعتی فرقوں کا دوسرا مقبول رنگ سرخ ہے جو غالباً خون سے مشابہ ہونے کی وجہ سے اختیار کیا گیا ہے اور ان کے انقلابی میلانات کی علامت ہے۔ اسرار قدیمہ کے طالبین بھی اپنی رسومات میں سفید لباس پہنتے تھے۔ جس سے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اس رنگ کی قدیم زمانہ سے ایک خاص قدر رویت چلی آتی ہے۔

مہدی کے پورے معتمد باللہ کو بھی ایک ایسی تحریک کا مقابلہ کرنا پڑا جو متفق کی تبلیغ کی شبیہ بلکہ اس کی تخرید معلوم ہوتی ہے۔ ۲۲ھ میں ایک شخص بابک نامی آذربائیجان میں نمودار ہوا۔ جو لوگوں کو متن بخور اور اباحیہ عقائد کی تلقین کرنا تھا اور محرمات سے نکاح کو جائز قرار دیتا تھا۔ ہمدان اور اصفہان کے بہت سے لوگ اس کے تابع ہو گئے۔ تین برس تک اس کی جماعت نے اس علاقہ میں خاصہ فتنہ و فساد برپا رکھا۔ ۲۲ھ میں عباسیوں کے مشہور سپہ سالار افشین نے بابک کو قتل اور اس کے گروہ کو منتشر کر دیا۔ بابک کو خرمی کے لقب سے تاریخ میں ذکر کیا جاتا ہے۔ جس سے اس کے عقائد کی اصل و ماخذ کا پتہ چلتا ہے لیکن یہ کہنا غلط ہے کہ وہ خرم دینی عقائد کا بانی تھا۔ یہ عقائد جیسا کہ ہم بار بار کہہ چکے ہیں مزدکی تعلیم کے باقی ماندہ اثرات تھے اور بابک کے زمانہ سے قبل ملت اسلامی میں انکا اتفاق ہو چکا تھا۔ لہذا صحیح خیال یہی ہے کہ ایک فرقہ خرم دینیہ پیشتر سے موجود تھا اور بابک کو اس فرقہ کا داعی یا مجدد کہنا چاہیے۔

اس اثنا میں جبکہ کیسانہ اپنی سیاسی سازشوں کا جال بچھا رہے تھے اور ایران و عراق کی تلویندہ فرقہ امامیہ طبائع یونانی فلسفہ اور مجوسی مذہب کا پیوند شجر اسلام میں لگا کر ہر روز نئے شگوفے پیدا کر

رہی تھیں یہ دیکھنا چاہیے کہ شیعیان علیؑ کی وہ جماعت جو واقعہ کربلا کے بعد سے لے کر اس وقت تک سیدنا
 حسینؑ کی اولاد سے تمسک اور تولد کرتی رہی تھی اور جس کو ان غالی فرقوں کے مقابلہ میں جن کی تکوین جانی تھی۔
 شیعہ گروہ کا روایتی اور متشرع فرقہ تصور کرنا چاہیے۔ کس سعی میں مصروف تھی اور اپنی زندگی کا ثبوت کس شکل
 میں پیش کر رہی تھی۔ بیان ہو چکا ہے کہ یہ جماعت امام علی ابن حسین زین العابدین کے انتقال کے بعد دو
 بڑے فرقوں میں منقسم ہو گئی تھی جن میں سے ایک زید یہ اور دوسرا امامیہ کے نام سے موسوم ہے۔ ان میں
 امامت کی تعریف اور شخص کے بابہ میں باہمی اختلاف تھا۔ زید یہ امام کے لئے خروج بالسیف کو ضروری
 شرط قرار دیتے تھے۔ امامیہ تقریر بالنص اور وصیت پر انحصار کرتے تھے۔ دونوں امامت کو امور شرعی
 کی تکمیل و حفاظت کے لئے ضروری خیال کرتے تھے۔ لیکن امامیہ امام کے تقریر کو متجانب اللہ تصور کرتے
 تھے اور زید یہ کار حجام خیال اس جانب تھا کہ امام کا تلقین انسان کی فطری ضروریات کا ٹھکانا ہے۔ علاوہ
 بریں یہ دونوں فرقے اور ان کے فروع میں کوئی باہمی اتفاق اس امر پر بھی نہ تھا کہ اولاد حسینؑ میں سے کون امامت
 کا مستحق ہے اور ایک قبل التعداد اور کم اثر فرقہ کا تو یہ بھی خیال تھا کہ سیدنا حسینؑ پر امامت ختم ہو گئی۔ کیونکہ ان کے
 عقیدہ کے بموجب حضرت پیغمبرؐ نے صرف سیدنا علیؑ اور جناب حسینؑ علیہما السلام کو اپنا وصی اور خلیفہ نامزد کیا
 تھا اور ان تین اشخاص کو یکے بعد دیگرے مسلمانوں پر حجت اور حاکم مقرر کیا تھا۔ ان کے بعد کسی شخص کو امامت
 ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن تادیبی اہمیت ان فرقوں کو حاصل ہے جنہوں نے امامت کو جاری رکھا اور شیعی عقائد کے
 ارتقاء میں حصہ لیا۔ زید یہ کا اندوئی اختلاف کچھ تو حضرت زید ابن علی کے بعد ائمہ کے تشخص کے بارے میں ہے۔
 لیکن زیادہ تر اس سوال پر منحصر ہے کہ اہل بیت بالخصوص ائمہ اپنا علم کس طرح حاصل کرتے ہیں۔ ان میں سے
 بعض اس سوال کا یہ جواب دیتے تھے کہ ان کے علم کا مبداء و ماخذ وہی ہے جس سے انبیاء اپنا علم حاصل کرتے
 ہیں اور ان کو کوئی چیز کسی دوسرے شخص سے سیکھنے کی احتیاج نہیں ہوتی۔ کچھ زید یہ تو اس خیال میں اتنا مبالغ
 کرتے تھے کہ ائمہ اور اہل بیت کو تمام ضروری علم گہوارہ ہی میں حاصل ہو جاتا ہے اور عمر میں ترقی کرنے سے
 اس علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ زیادہ معتدل خیال کے زید یہ اس انتہائی عقیدہ سے گریز کرتے تھے اور علم
 دین میں اہل بیت کے ساتھ عوام الناس کو بھی شریک کر لیتے تھے اور ہر انسان کے لئے یہ جائز قرار دیتے تھے
 کہ وہ اس قسم کے علم کو خواہ اہل بیت سے اخذ کرے خواہ دوسرے اہل اشخاص سے۔ اگر کوئی ایسا نبی مسک
 پیش آئے جس میں اہل بیت یا دوسرے اشخاص سے کوئی ہدایت نہ مل سکے تو انسان کے لئے اپنے اجتہاد
 اور قیاس کو دخل دینا بھی جائز ہے۔

علم و تعلم کی یہ بحث شیعیت کی تکوین میں خاص اہمیت رکھتی ہے کیونکہ ایک طرف تو شیعہ اور سنی میں جو

اختلاف ہے وہ کسی قدر اسی سوال پر منحصر ہے کہ نقل و روایت میں اہل بیت کی سند اور دیگر اسناد کا کیا پایہ ہے اور دوسری جانب شیعہ باہم اس مسئلہ میں اختلاف رکھتے ہیں کہ معاملات دین میں اجتہاد و قیاس کو کس حد تک جائز تصور کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ان میں سے ایک گروہ جس کو تعلیمیہ کہتے ہیں اس خیال کا ہے کہ خدا اور حق تعالیٰ دین کی معرفت و علم صرف امام یا اس کے نائبین کے توسط ہی سے ممکن ہے لہذا امام کو مامورین اللہ اور مظهر الہی تصور کرنے کے بعد اس کو عالم الکل ماننا امامت کے شیعی تخیل کا ایک ایسا لازمی عنصر ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ جہاں تک اس مسئلہ سے زید یہ گروہ کا تعلق ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معتدل خیالات کو ہمیشہ ترجیح و غلبہ نصیب رہا۔ اور اس فرقہ کے جو باقیات اس وقت بین مین موجود ہیں ان کو شیعہ جماعت کا سب سے نرم فریق خیال کیا جاتا ہے۔

امامیہ گروہ یعنی وہ جماعت جس نے زید ابن علی کے مقابلہ میں امام محمد باقر کو ترجیح دی۔ امام موصوف کے انتقال کے بعد دو فرقوں میں منقسم ہو گئی۔ ایک فرقہ حضرت محمد بن عبد اللہ ابن حسن مثنیٰ ابن امام حسن کا مولا اور ان کی امامت کا مقرر ہو گیا۔ یہ بزرگ اس زمانہ میں جب عباسی خاندان تخت و تاج کے لئے جدوجہد کر رہا تھا۔ مدینہ منورہ میں مقیم تھے اور ایک روایت کے مطابق کسی وقت میں منصور عباسی نے ان کی بیعت بھی کر لی تھی۔ بہر حال انہوں نے حجاز میں عباسیوں کے خلاف خروج کیا۔ لیکن منصور کے فرستادہ لشکر سے شکست کھائی اور مقتول ہو گئے۔ ان کے بعد ان کے بھائی ابراہیم نے بصرہ سے خروج کیا لیکن وہ بھی ناکام اور مقتول ہو گئے محمد بن عبد اللہ کا لقب نفس زکیہ تھا وہ اور ان کے بھائی ابراہیم دونوں زید یہ سلسلہ امامت میں شامل ہیں جن امامیہ نے ان کا ساتھ دیا تھا وہ ان کے مقتول ہو جانے کے بعد یہ کہنے لگے کہ وہ مرے نہیں زندہ ہیں اور ایک پہاڑی میں جس کا نام جبل علیہ ہے اور جو نجد اور مکہ معظمہ کے درمیان واقع ہے مقیم ہیں اور قرب قیامت کے وقت یہاں سے مہدی موعود کی حیثیت میں خروج کریں گے ان کو مہدی مانتے کی دلیل ان لوگوں کے خیال میں یہ روایت تھی کہ جناب رسالت مآب نے فرمایا تھا کہ مہدی کا وہی نام ہوگا جو میرا نام ہے اور اس کے والد کا وہی نام ہوگا جو میرے والد کا نام ہے۔ حضرت محمد بن عبد اللہ کے خروج کے ضمن میں بعض مؤرخ کہتے ہیں کہ جن امامیہ نے ان کا ساتھ نہیں دیا ان کو محمد بن عبد اللہ کی جماعت روافض کہنے لگی۔ رافض کے لغوی معنی ترک کرنے کے ہیں اور لقب رافضی کی جو سنی عموماً تمام شیعہ گروہ کے لئے استعمال کرتے ہیں یہ دوسری وجہ التسمیہ ہے جو صفات تاریخی میں ملتی ہے۔ پہلی وہ تھی جو حضرت زید ابن علی کے تذکرہ میں پیشتر بیان ہو چکی ہے۔

امامیہ کا دوسرا فرقہ امام محمد باقر کے انتقال کے بعد امام جعفر صادقؑ کی امامت کا مقرر ہو گیا اور

غلاۃ وزید یہ سے قطع نظر کر کے اس زمانہ کی شیعہ اکثریت غالباً اس فرقہ میں شامل تھی۔ امام جعفر کا دور امامت شیعیت کے ایک نئے باب کا افتتاح ہے۔ ابو جعفر منصور عباسی کی سیاسی حکمت عملی نے علویہ گروہ کی ان امیدوں کا خاتمہ کر دیا تھا جو بنو امیہ کے انحطاط و انہدام سے پیدا ہو گئی تھیں۔ اور اس گروہ کے لئے یہ واقعہ حد درجہ یاس انگیز تھا کہ عباسیہ خاندان جس کو خود اس نے بام حکومت تک پہنچے میں ایک گونہ امدادی تھی ان کی جانب ایسی روش کا اظہار کرتا تھا جو بنو امیہ کی روش سے بھی زیادہ مخاصمانہ اور ظالمانہ تھی۔ شیعہ عجمت بہت سے فرقوں اور فریقوں میں منقسم ہو کر حکومت کے دستِ اُحدی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھتے سے بالکل قاصر ہو گئی تھی اور اب اس بات کی ضرورت تھی کہ کوئی جدید تنظیم عمل میں آئے۔ اور سیاست شیعہ کو نئی بنیادوں پر استوار کیا جائے۔ جو طریق کار کیسانہ اور ہشامیہ نے بنو امیہ کے خلاف اختیار کیا تھا وہی اس جدید تنظیم کے ذریعہ سے بنو عباس کے خلاف بھی کار آمد ثابت ہو سکتا تھا۔ لیکن اس نئے نظام کی تعبیر قبل ان مختلف عقائد کو ایک ضبط و قاعدہ کے تحت میں لانے کی ضرورت تھی جو کیسانہ کے انتشار اور مختلف شیعہ فرقوں کے باہمی تصادم اور نیز خالی فرقوں کی تلوین سے پیدا ہو گئے تھے تاکہ انسانوں کے اختلاف طبائع اور گونا گوں میلانات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک ایسا دستور العمل تیار ہو جائے جس میں ہر قسم کی تحریکات کی گنجائش اور ہر نوع کے انسانوں کی تشفی کا سامان ہو۔ فطرتِ انسانی کا یہ خاصہ ہے کہ انتہائی یاس میں وہ اپنے لئے ایک تازہ امید کا سرمایہ تلاش کر لیتی ہے۔ اور ہم شیعہ سیاست کے صحیح مفہوم کی تفہیم سے قاصر رہیں گے۔ اگر ہم اس حقیقت کو نہ سمجھ سکیں کہ اس کی روح و رواں بہت سی نو مسلم اقوام کی یہ دی گئی تھی کہ وہ اسلامی مسادات جس کو عربوں کی قوم پرستی نے فنا کر دیا تھا۔ دوبارہ قائم ہو جائے اور تمدن و معاشرت کو ایسے عنوان پر ترتیب دیا جائے کہ ان اقوام کے ذہنی اور نفسیاتی رجحانات کو اپنے مظاہرہ کا موقع مل سکے۔

باب چہارم

اسلامی تمدن کے مآخذ

اسلامی تمدن شیعہ تحریک کے ارتقاء کے بیچ درہیچ راستوں کی سیاحی نے اسلامی تمدن کی شاہراہ کو ہماری نگاہ سے بالکل گم کر دیا۔ لیکن اس بات کو مشہد سے کہنے کی ضرورت نہیں۔ کہ شیعہ جدوجہد ملت اسلامی کی اس عالمگیر سعی کا صرف ایک مظاہرہ تھی جو پہلی اور دوسری صدی ہجری میں واقع ہوئی اور جس کی نظیر تاریخ عالم میں مفقود ہے۔

ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے کئی سو سال قبل مشرقِ قریب میں حرکت و حیات کی علامات پیدا ہو گئی تھیں۔ اور یونانی تمدن منہمکے کمال کو پہنچ کر رو بہ انحطاط تھا۔ رومیوں کی سطوت و عظمت کا دور ختم کے قریب تھا۔ ایران۔ جزیرہ نما کے عرب۔ شام اور مصر کی اقوام اس بے چینی و اضطراب میں مبتلا تھیں جو کسی اہم سیاسی و معاشرتی انقلاب کا پیش خیمہ ہوتے ہیں۔ بظاہر یہ تو میں ساسانی اور بازنطینی یعنی مشرقی رومی اثرات کی تابع معلوم ہوتی تھیں لیکن دراصل وہ کسی ایسے واقعہ کی منتظر تھیں جو ان مردہ سلطنتوں کے دباؤ سے آزاد کر کے ان کی اپنی روحانی قوتوں اور فطری جذبات کے اظہار کے لئے ایک وسیع اور موافق طبع فضا مہیا کر دے۔ اسلام کے نمودار ہونے سے قبل سیاسی قیود کی وجہ سے وہ مجبور تھیں کہ اپنی روحانی خصوصیات کو اس تمدن کی ظاہری اشکال میں دنیا کے سامنے پیش کریں۔ جس کے سایہ میں وہ اپنی زندگی گزار رہی تھیں۔ البتہ یہ موقعاں کو اس وقت بھی حاصل تھا کہ اس تمدن کو ایک حد تک اپنی طبیعت و فطرت کے موافق بنالیں۔ چنانچہ اس زمانہ کی بہت سی چیزیں جو رومی اور یونانی تمدن سے منسوب کی جاتی ہیں۔ دراصل ان اقوام کی اپنی ساختہ پر دستہ تھیں۔ رومی آئین۔ یونانی فلسفہ اور مجوسی مذہب تینوں کی آخری ٹکڑیوں میں ان قوموں کا نمایاں حصہ ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اسلام نے ان تینوں کے عناصر کو اپنی ترکیب میں باسانی جذب کر لیا۔ مثال کے طور پر مجوسی مذہب کو لیجئے۔ عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایرانی ایک آریائی قوم اور ان کی زبان ایک آریائی زبان تھی لہذا مجوسی مذہب بھی ان مذاہب کے زمرہ میں شامل کر لیا جاتا ہے جو ہندو اور بدھ مذہب کی مانند آریائی

ادیان کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ اور جن کو سامی مذاہب یعنی یہودیت، مسیحیت اور اسلام سے بالکل علیحدہ تصور کیا جاتا ہے۔ جدید انکشافات نے اس نظریہ کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سرزمین کو جسے آج ہم ایران کہتے ہیں۔ قدیم الایام سے آریہ قوم سے انتساب حاصل ہے جس کی شہادت و ثبوت اس کے نام میں موجود ہے۔ لیکن ایران کے آریہ تو تقریباً وہی مذہب رکھتے تھے جو ہندوستان کے آریہ فاتحین کا مذہب تھا یعنی وہ مظاہر فطرت کی پرستش اور زرعی رسومات کا مسمیٰ مجموعہ تھا جس کا رگ وید سے پتہ چلتا ہے۔ اس قدیم مذہب کو اس مذہب سے بہت کم تعلق ہے۔ جس کو مجوسی یا زرتشتی مذہب کہا جاتا ہے۔ جس طرح ہندوستان میں قدیم مذہب کے انحطاط و تخریب کے بعد نئے نئے مذاہب مثل جین مت اور بدھ مت پیدا ہو گئے۔ اسی طرح ایران میں اس نئے مذہب نے پورے مذہب کی جگہ لے لی لیکن ہندوستان میں تو اس کے باشندوں کی قدامت پرستی نے قدیم اور جدید کے درمیان بعض بے بنیاد فلسفیانہ روابط پیدا کر دیے جو ویدوں کی تحریف اور ان کی تخیلاً نہ تفسیر پر مبنی تھے۔ ایران میں اتنا بھی رابطہ و تعلق باقی نہیں رہا۔ اور زرتشت کی تعلیم نے قدیم مذہب کو بالکل محو کر کے ایک جدید نظام عقائد رائج کر دیا۔

سامی مذاہب اس نظام کے بانی یعنی خود زرتشت کے متعلق یہ قیاس کرنے کی کافی وجہ موجود ہے کہ وہ سامی الاصل تھا اور اس کا مذہب اپنی خصائص کے اعتبار سے دیگر سامی مذاہب سے بہت قریب معلوم ہوتا ہے۔ خدا اور کائنات کے متعلق اس کے نظریات اسی قسم کے ہیں۔ جو اور سامی مذاہب میں پائے جاتے ہیں۔ اور اس کو ایرانیوں کے قدیم آریائی مذہب سے اتنا ہی علاقہ ہے جتنا کہ انبیاء و نبی اسرائیل کو ان توہمات اور رسومات سے جو ان سے قبل کے زمانہ میں کنعان کے باشندوں میں مروج تھیں اور جن کا کچھ اثر یہودیوں کی کتب مقدسہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ جدید یہودیت اور مجوسیت دونوں ایک ہی خطہ یعنی عراق کے شمالی حصہ کی پیداوار ہیں اور جن اقوام کے ذریعہ سے ان مذاہب کا نفاذ ہوا وہ سب ایک ہی زبان کو تحریر و تقریر میں استعمال کرتی تھیں۔ اس زبان کو آریائی زبانوں سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ اسی گروہ السنہ کی ایک رکن ہے جس میں عربی و عبرانی بھی شامل ہیں۔ اس زبان کو مغربی محققین آرامیک کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور حضرت مسیحؑ کی ولادت سے قبل یہ زبان کوہ سینا سے لیکر شمال مغربی ایران تک یعنی اس تمام خطہ ارض میں رائج تھی جس کو اب مشرق ادنیٰ یا مشرق قریب کہتے ہیں۔

یہودیت کی وہ کتب مقدسہ جو اسیری بابل کے زمانہ میں یا اس کے بعد مدون ہوئیں اسی زبان میں لکھی گئی تھیں۔ مسیحیت کے ادائل نوشتے اسی زبان میں تھے اور غالباً خود حضرت مسیحؑ بھی اپنی زبان بولتے تھے۔ زرتشتی اوستا بھی پہلے اسی زبان میں لکھی گئی اور بعد میں پہلوی میں ترجمہ ہوئی۔ غرض کہ جدید یہودیت اور زرتشتی

موجودیت نسبی اور لسانی دونوں حیثیت سے ایک دوسرے سے بہت قریب ہیں۔ اس قرابت قریب میں ایک تیسرا مذہب بھی شریک ہے جو تاریخی اعتبار سے ان دونوں کا ہم عصر اور جریعت تھا۔ یہ وہی مذہب ہے جس کو اکثر مؤرخین کلدانی یا صابی مذہب کہتے ہیں اور جس کو بابل قدیم کے مذاہب سے اسی قسم کا رابطہ ہے جیسا کہ یہودیت کو قدیم کنعانی مذاہب یا زرتشتی مہرسمیت کو قدیم ایرانی مذہب سے ہے۔ ان تینوں ادیان کے خصلتوں ایک دوسرے سے بہت مشابہ اور دیگر ادیان عالم سے بالکل مختلف ہیں جس سے لامحالہ یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے کہ وہ سب ایک ہی قسم کے دماغوں اور ایک ہی ماحول کی پیداوار ہیں۔ ان خصلتوں میں چند اہم اور نمایاں خصلتوں کا تذکرہ شاید بیجا نہ تصور کیا جائے۔ اول تو ان ادیان کو دیگر مذاہب کے مقابلہ میں یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ کسی خاص ملک یا قوم سے وابستہ نہیں۔ بلکہ ان کے متبعین کا شیرازہ اتحاد ان کے عقائد کا اشتراک ہے۔ وطنی اور نسلی تعلقات کے علی الرغم وہ ایک ایسی ملت قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں سب ملکوں اور سب قوموں کے افراد جمع ہو سکیں بشرطیکہ وہ اس دین کے حلقہ بگوش ہوں اور اس کی تعلیم پر ایمان رکھیں۔ اس مقصد کی تکمیل کے لئے ان ادیان میں تبلیغ و تلقین ایک مذہبی فرض قرار پاتی ہے کیونکہ اپنی جمعیت کو ترقی دینے اور حیات ملی کو تازہ رکھنے کا یہی ایک ذریعہ ہے۔ چنانچہ جب یہودیت اور مہرسمیت نے اپنی تبلیغی سعی کو ترک کر دیا تو ان کی ترقی مسدود ہو گئی اور ان کا اقتدار زائل ہو گیا لیکن چونکہ مسیحیت اور اسلام نے ان مذاہب کی تعلیمات کو بہت حد تک جذب و اخذ کر لیا۔ اور یہ دونوں ادیان اب تک تبلیغی مذاہب ہیں۔ اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ تعلیمات مجدود ہو گئیں۔

دوسری اہم خصوصیت ان مذاہب کی یہ ہے کہ ان میں رسومات مذہبی کی ادائیگی کے بعض طریقوں کو اتنا موثر نہیں خیال کیا جاتا جتنا کہ کائنات کے متعلق ایک خاص نظریہ کے یقین اور اعتقاد کو یعنی یہ کہ ایمان کو عمل پر ترجیح حاصل ہے اور ایک دین کے پرستاروں میں وجہ اشتراک و اتحاد بعض اعمال کی مشابہت نہیں بلکہ بعض عقائد کی موافقت ہے۔ تیسری چیز جو ان ادیان کو قدیم مذاہب سے متمیز کرتی ہے ان کا توحیدی رجحان ہے جو اس کا تحمل نہیں ہو سکتا کہ اپنے معبود کے ساتھ کسی دوسرے دیوتا یا دیوی کو شریک کیا جائے۔ ان سے ما قبل مذاہب رواداری اور مسامحت کو دینداری کا منافی نہیں خیال کرتے تھے۔ کوئی ہندو جو شکر کو سب سے بڑا معبود خیال کرتا تھا۔ وشتو کی عبادت میں بھی حصہ لے سکتا تھا یا کوئی یونانی اپنے ملک کی دیوی اور دیوتاؤں کے علاوہ مصری اور ایرانی معبودین کی بھی پرستش کر سکتا تھا۔ لیکن ان جدید مذاہب میں سوائے ایک معبود کے اور سب معبودوں کو باطل تصور کیا جاتا تھا اور اگر ان کی ہستی سے قطعی انکار نہیں کیا جاتا تھا تو کم از کم وہ لائق پرستش بھی نہیں خیال کئے جاتے تھے۔ یہ تین خصلتوں ان ادیان کی صفات ظاہری

قرار دی جاسکتی ہیں۔ ان کے علاوہ ان کی معنوی صفات بھی ہیں جن میں سب سے زیادہ نمایاں کائنات و فطرت انسانی کا ایک مخصوص نظریہ ہے۔ زمان و مکان اور کائنات کو یہ مذاہب متناہی اور فانی تصور کرتے ہیں۔ اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ایک وقت خاص تک پہنچ کر کائناتِ عالم سب دہم برہم ہو جائے گا اور ایک جدید تخلیق اور نئے نظام کا آغاز ہوگا۔ اس وقت کی آمد سے قبل دنیا کو نیک و بد قوتوں کی ایک رزمگاہ تصور کرنا چاہیے جس میں نیک قوتی کو اتنا صریح غلبہ حاصل نہیں کہ وہ بدی کو بالکل نیست و نابود کر دیں۔ نیکی و بدی کو اکثر روشنی اور تاریکی سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ اسی قسم کا تضاد فطرتِ انسانی میں بھی موجود ہے۔ جسے کائنات کے مقابلہ میں جو عالمِ اکبر ہے ایک عالمِ اصغر تصور کیا جاسکتا ہے۔ اہر مزد اور اہرمن خدا اور شیطان اس تضاد کی اعتقادی اشکال ہیں۔ دونوں کو انسان کے معاملات میں دخل ہے اور اس کی نجات اہر مزد یا خدا کی تائید و فضل پر منحصر ہے۔ اس کی اپنی مرضیِ شدید ایزدی کے مقابلہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتی بہترین مسلک یہ ہے کہ مشیتِ ایزدی کا تابع اور تائیدِ قلبی کا امیدوار ہے۔ ایسی تائید کا ذریعہ کشف و الہام ہے اگرچہ ہر انسان میں نورِ اِزلی کا ایک جز موجود ہے جسے روح کہہ سکتے ہیں لیکن بعض انسانوں کو خدا اس غرض کے لئے منتخب کر لیتا ہے کہ ان کے قلوب کو مصفا و مجلی کر کے اپنے نور کے انعکاس کا آلہ بنائے ان انسانوں کو نبی یا رسول کہتے ہیں۔ انبیاء و رسول کی زبان سے خاص اوقات میں جو الفاظ نکلتے ہیں وہ خدا کا کلام ہے۔ خدا کی مانند اس کا کلام بھی انہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ کتب مقدسہ کا جو احترام ان مذاہب میں پایا جاتا ہے اس کی مثال دوسرے مذاہب میں نہیں ملتی۔ انبیاء کے علاوہ اور انسان بھی کشف و الہام کے مورد بن سکتے ہیں۔ صورت کم و بیش کا فرق ہے۔ ان عقائد کے ضمن میں بعض اور عقائد بھی ان ادیان میں مشترک ہیں۔ مثلاً نظام کائنات میں ایک قانونِ الہی یا تقدیر کے جاری و ساری ہونے کا عقیدہ جو انسانی معاملات میں ایک شریعت کے قیام کا متقاضی ہے۔ یہ شریعت مذہب کا جزو لا ینفک ہے اور چونکہ اس کا ماخذ وحی و الہام ہے اس کو بھی قانونِ الہی کا ایک حصہ تصور کرنا چاہیئے۔

جن نظریات و عقائد کا اجمالی تذکرہ موطور بالا میں ہوا ہے۔ ان کی تکوین تقریباً سنہ قبل مسیح سے شروع ہو کر سنہ عیسوی تک مکمل ہو گئی۔ وہ اقوام جنہوں نے ان عقائد کو تسلیم کیا۔ مشرق میں ہندی اور مغرب میں یونانی تمدن سے روشناس تھیں۔ لیکن مذہب کا جو مخصوص نظریہ ان اقوام نے دنیا کے روبرو پیش کیا۔ وہ ہندی اور یونانی اثرات سے بالکل مستغنی معلوم ہوتا ہے۔ اگر کہیں کوئی وجہ مماثلت نظر آتی ہے تو وہ محض ظواہر سے تعلق رکھتی ہے۔ جس سے ان اقوام کے عقائد کی خصوصیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ مسیحیت اور اسلام ان اقوام کے مذہبی ارتقا کی آخری منازل ہیں لیکن بعض تاریخی اسباب کی بنا پر مسیحیت

اپنے زاد ولوم سے نکل کر مغرب میں پہنچ گئی اور ایسی اقوام کی ملکیت ہو گئی جن میں اس کے عقائد و اصول کو سمجھنے کی کوئی خلقی صلاحیت نہ تھی اور جنہوں نے اس کے ظواہر کو تو قائم رکھا لیکن اس کے باطنی مفہوم کو اس قدر بدل دیا کہ اصل کو حضرت مسیحؑ اور ان کے حواریوں کے عقیدہ و عمل سے بہت کم واسطہ رہ گیا۔ مسیحیت کی قلب ماہیت کا یہ نتیجہ ہوا کہ وہ مشرقی اقوام جن کے درمیان اس کی تخلیق ہوئی تھی۔ اس سے بیگانہ ہو گئیں۔ کچھ عرصہ تک تو وہ اس کو شش میں سرگرم رہیں کہ مسیحیت کی مغربی تنظیم و تربیت کے مقابلہ میں ایک مشرقی تنظیم قائم کریں۔ لیکن جب اسلام کا ظہور ہوا تو یہ محسوس کرتے ہوئے کہ یہ مذہب ان کی روحانی تشفی کا بہتر سرمایہ رکھتا ہے۔ جوق در جوق اس کے دائرہ میں داخل ہو گئیں اور اسلام اس تمام خطر ارض پر تصرف ہو گیا جو عیسوی اور مسیحی عقائد کی جلے پیداؤں اور گہوارہ تھا۔ ان عقائد میں سے بعض تو روایتی اسلام کا جزو بن گئے اور بعض نے بدعتی فرقوں میں جگہ پالی۔

حضرت مسیحؑ کی ولادت سے قبل مشرق قریب کی سرزمین قرب قیامت اندھ مسیح موعود کی آمد کے خواب دیکھ رہی تھی اور کشف والہام کی نسیم نوح افزا ہر سمت موجزن تھی۔ ایک تنگ خیال گروہ جسے یہودیوں میں خاص اقدار حاصل تھا۔ کشف والہام کی تنقیص اور معقولات و شرائع کی تعظیم کی جانب مائل تھا لیکن عوام اس گروہ سے بیزار تھے اور ان بیشنیگوئیوں اور لہارتوں پر پورا پورا اعتماد رکھتے تھے جو ان کی کتب مقدسہ میں موجود تھیں۔ حضرت عیسیٰؑ کی سوانح حیات کو سمجھنے کے لئے ان لہارتوں کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ لیکن مسیح موعود کی آمد سے جو توقعات وابستہ تھیں وہ حضرت عیسیٰؑ کی لغت کے باوجود بھی تشنہ رہیں۔ اور ان کے دینا سے رخصت ہو جانے کے بعد ان کی رجعت یا کسی اور آسمانی سفیر یا قلیط کی آمد کا انتظار باقی رہ گیا۔ قرآن مجید کے بعض اشارات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرب قیامت اور آمد مسیحؑ کی توقعات اسلامی عقائد میں بھی شامل تھیں۔ اور قرون اولیٰ کے نیک اور دیندار مسلمان نیم درجا کے ساتھ اس ساعت کے منتظر تھے جو باطل کو ذرا کر کے حق کو ابدی طور پر مستحکم کر دیگی۔ مسیحیت کی اسلامی شکل مہدویت ہے اور اگرچہ بہت سے مدعیان مہدویت کی ناکامی اور صد سال گزر جانے کے بعد ایسی توقعات کسی قدر ضعیف ہو گئی ہیں لیکن انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کے واقعات شاہد ہیں کہ مہدویت کا عقیدہ اسلام کی روحانی زندگی میں توجہ و حرکت پیدا کرنے کی اب بھی قدرت رکھتا ہے اور اگرچہ سنی متکلمین اور فقہانے اس کو فردعی عقائد کے زمرہ سے بھی خارج کر دیا ہے لیکن ان اقوام کے طبائع پر جن کے درمیان یہ عقیدہ پیدا ہوا تھا۔ اس کا اثر بدستور موجود ہے۔ رہبانیت اور کشف باطنی دونوں اس عقیدہ کے نتائج خیال کئے جاسکتے ہیں۔ اگر نفیس کشتی ازمنہ قدیم سے تمام مذہبی ضوابط کا تلاء نہ رہی ہے لیکن مذکورہ

بالا اقوام میں رہبانیت کا قیام قیامت کے یقین کی بدولت ہوا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ عبادت و ریاضت سے اپنے آپ کو اس وقت کے لئے تیار کیا جائے جس کے آنے کا ہر وقت کھٹکا لگا ہوا تھا۔ اس رہبانیت کو مہدی لوگ اور سنیاس سے کوئی تعلق نہیں جن کا مقصد کائنات اور اس کی قوتوں پر صرف کا حصول تھا اور نہ اس کو قرون وسطیٰ کی مغربی رہبانیت سے کوئی علاقہ ہے جس کا مقصد کلیسا کی تقویت اور اپنی خودی کا اظہار تھا مہدویت اور کشت باطنی میں جو ربط ہے وہ اس امر پر غور کرنے سے واضح ہو سکتا ہے کہ اس عقیدہ کا لازمی نتیجہ یہ خیال ہے کہ تائید غیبی ہر وقت انسان کے ساتھ ہے اور ختم نبوت کے باوجود بھی آسمانی ہدایت کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا۔

اسلام اور اسکے بدعتی فرقے مشرقِ قریبہ کی اقوام کے ان مذہبی کوالٹ کے مطالعہ سے جو فوائد مرتب ہوتے ہیں۔ وہ یہ ہیں۔ کہ جس ماحول میں اسلام کا آغاز و ارتقاء ہوا۔ اس کے خصائص کم و بیش اسلام میں بھی پائے جاتے ہیں اور اگرچہ ان خصائص میں سے بعض کے متعلق بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ قرآن مجید کی تعلیم کے عام رجحان کے خلاف ہیں لیکن تاریخی حیثیت سے ان کو اس مجموعہ عقائد سے خارج نہیں کیا جاسکتا جس کا اسلام وارث ہوا۔ مورخانہ نقطہ نگاہ سے اسلام کے بدعتی اور روایتی دونوں قسم کے فرقے اس کے فطری نشوونما کے دو مختلف مظاہر ہیں اور ان میں سے کسی کو متباعد اقوام یا ان کے تمدن سے منسوب کر دینا اتفاقات کے سطحی اور نامکمل تیسرے کا نتیجہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ مذہبِ حیات ملی کا ایک مظاہرہ ہے اور جس طرح انسان اپنی انفرادی زندگی میں اپنے ماحول کے صرف وہی اثرات قبول کر سکتا ہے جو اس کی اپنی فطرت اور طبیعت کے موافق ہوں۔ اسی طرح ایک ملت اپنی اجتماعی زندگی میں صرف وہی خصائص جذب کر سکتی ہے جو اس کی اندرونی تنظیم و ترکیب سے مربوط ہو سکیں۔ ملتِ اسلامی کا تنوع خیال جس حد تک براہِ راست سیاسی اسباب کا نتیجہ نہ تھا ان مذہبی رجحانات کا نتیجہ تھا جو عرب اور عجم کی فضا میں صد ہا سال سے موجود تھے۔ بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ چونکہ اس سرزمین کے تمدن میں جس کو ہم اس کی آخری اور سب سے زیادہ مکمل شکل کی نسبت سے عربی تمدن کہہ سکتے ہیں سیاست و مذہب دونوں ایک حقیقت کی ظاہری اور معنوی صورتیں ہیں۔ یہ تنوع خیال عرب اور عجم کی اقوام کے روحانی گہشتان کی ببار تھا جس میں خس و خاشاک کی روئیدگی بھی گل و شکوفہ کی افزائش کی مانند قوت نمو کی کار فرمائی کی دلیل ہے۔ مذہب کو معقولات و منطق کا پابند بنانا اس کی خلقت سے انماض و جہالت کا ثبوت ہے۔ کیونکہ اس کی مملکت کی حدود عقل اور استدلال کے تنگ احاطہ سے بہت زیادہ وسیع اور متجاوز ہیں۔ عقل ان کائناتی محسوسات کے ادراک سے قاصر ہے جن کو مذہب اپنے نواہیس و علامات میں مشکل

کہتا ہے۔ اور اگر ہر مذہب کی قبولیت کا انحصار ایک حد تک اس کے قرین عقل ہونے پر ہے۔ لیکن کائنات اور فطرت انسانی کے خالق کو اخذ کرنے کا وہ پیرایہ جو مذہب اختیار کرتا ہے اس پیرایہ سے بہت مختلف اور متفاوت ہے جس کو عقل استعمال کرتی ہے۔ عقائد مذہبی کی تنقید میں اس حقیقت کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ تقریباً ہر ایک مذہب کے اصول ہم و قیاس سے بالاتر ہیں اور کسی عقیدہ کو لغو و مہمل قرار دینے کے لئے یہ کافی نہیں کہ ہماری عقل اس سے انحراف و انکار کرتی ہے۔

جن مذاہب کا اسلام وارث ہوا۔ ان کی تاریخ کو مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا طبعی ارتقا جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ تین مختلف جدولوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان میں سے ایک نقل یا روایت کی شاہراہ ہے جس کو شریعت بھی کہہ سکتے ہیں۔ دوسری عقل کی روش ہے جو فلسفہ و حکمت کی طرف لے جاتی ہے۔ تیسرے دشوار گزار اور مخفی راستہ ہے جو مکاشفہ اور الہام کی راہنمائی کا محتاج ہے اور جس کو طریقت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اسلام کا ارتقا بھی ان تینوں روشوں کا پابند ہے اور اس کو سمجھنے کے لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان مختلف راہوں پر کچھ دور تک گام فرسانی کی جائے۔

قرآن مجید اور حدیث | اس احترام کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے جو اسلام اور اس کے متقارب ادیان میں کتب الہامی کو حاصل ہے یہ سمجھنا آسان ہے کہ نہ صرف مسلمانوں کی تمام

روحانی تعلیمات کا مبداء و ماخذ قرآن مجید ہے۔ بلکہ وہ تمام علوم جنہوں نے ملت اسلامی میں سراج پایا۔ اس کے محتاج ہیں کہ اپنے نظریات و قیاسات کے لئے آیات قرآنی سے دلیل و ثبوت پیدا کریں۔ ورنہ ان کو پایہ اعتبار سے ساقط اور مشکوک و مظنون تصور کیا جائے گا۔ شاید یہ کہنا مبالغہ نہ ہو کہ اسلامی نقطہ نگاہ سے قرآن مجید کے الفاظ متین ہیں اور دیگر علوم محض حواشی و شرح۔ بعض مسیحی مؤرخین جو ناکافی شواہد پر اعتماد کرتے ہوئے مسلمانوں کو اسکندریہ کے شہرہ آفاق کتب خانہ کی بربادی کا ملزم قرار دیتے ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ جب اسلامی فرج کے قائد نے خلیفہ وقت سے استعصاب کیا کہ اس علمی خزینہ کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے تو انہوں نے جواب دیا کہ اس کو محفوظ رکھنا عبث ہے کیونکہ جو کتا ہیں اس میں موجود ہیں۔ ان کے مطالب اگر قرآن مجید کی تعلیم کے موافق ہیں تو ان کتابوں کی مسلمانوں کو ضرورت نہیں اور اگر مخالفت ہیں تو ان کا مطالعہ مسلمانوں کے لئے مضر و ممنوع ہے۔ یہ روایت اگرچہ فی الواقعہ غلط ہے لیکن قرآنی تعلیم اور دیگر علوم کا جو موازنہ اس میں پایا جاتا ہے وہ اسلامی عقیدہ سے چنداں متفاوت نہیں۔ تاہم اس حقیقت کے اعتراف سے چارہ نہیں کہ اسلامی اعمال و عقائد کے تاریخی ارتقا کو تمام و کمال قرآن مجید سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ کوئی زمانہ ایسا نہیں ہوا جس میں اس مقدس کتاب کو ان اعمال و عقائد کی تنقید کا صحیح مجاز ادا ان کے باہمی

اختلافات کے تصفیہ کے لئے بہترین حکم نہ تصور کیا گیا ہو۔ اس معاملہ میں مسلمانوں کے بدعتی اور وایتی دونوں قسم کے فرقے ایک خیال رکھتے ہیں اور یہی اتحاد خیال ان سب کو ملت اسلامی میں شامل کرنے کی سب سے بہین اور قوی وجہ ہے۔ آغاز اسلام میں مسلمان ایک خالص مذہبی گروہ تھے۔ ان میں اور ادیان سابقہ کے پرستاروں کے درمیان جو توحید کا خالص اعتقاد رکھتے تھے کوئی حد فاصل یا وجہ تمیز پیدا کرنی دشوار تھی۔ لیکن رفتہ رفتہ اس مذہبی گروہ نے ایک سیاسی جماعت کے خصائل بھی پیدا کر لئے اور اس کا نفوذ و اقتدار جزیرۃ العرب سے تجاوز کر کے متعدد دینا کے ایک بہت بڑے خطہ میں قائم ہو گیا۔ اس جماعت کی داخلی تنظیم اور خارجی توسیع جو عظیم الشان فتوحات کا نتیجہ تھی۔ ایسے حالات اور اسباب کی محرک ہوئی جن سے مسلمانوں کو پیشتر سابقہ نہ ہوا تھا۔ دنیا کے دوسرے مذاہب اور اقوام سے اختلاف کے مواقع زیادہ ہو گئے اور مسلمانوں کو ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کے مقابلہ میں اپنے مذہبی اور معاشرتی قوانین کو جو قرآن مجید میں اصولی اور اجمالی پیرایہ میں موجود تھے ایک مدوّن اور مفصل شکل میں دنیا کے رو برو پیش کریں۔ یہ عمل قانون فطرت کے عین مطابق تھا کیونکہ کوئی زندہ انسان یا انسانی گروہ کبھی ایک حالت پر ساکن نہیں رہ سکتا اور جب تک اسلام کا تعلق ہے یہ امر تعجب خیز نہیں کہ مسلمانوں کو زمانی و مکانی ضروریات کی بنا پر اپنے مذہب میں جزئی تغیرات کی ضرورت محسوس ہوئی بلکہ جو بات واقعی موجب حیرت ہے وہ یہ ہے کہ ان تغیرات کے باوجود بھی سائرس تیرہ سو سال گزرنے کے بعد اسلام کی اصلی شکل محفوظ اور مسخ نہیں ہوئی۔ اور اس کی موجودہ صورت اور آخانی کیفیت میں وہ اختلاف اور تفریق نظر نہیں آتی جو دنیا کے اکثر مذاہب مثلاً بدعتیت اور مسیحیت کو برواشت کرتی پڑی ہے۔ جس نوع کی تحریف دوسرے مذاہب میں پائی جاتی ہے۔ اس سے اسلام کے محفوظ و مصحح رہنے کا سبب خود مسلمانوں کے خیال میں وہ تائید الہی ہے۔ جس کا وعدہ قرآن مجید میں کیا گیا تھا۔

اس بشارت قرآنی کی تکمیل قرون اولیٰ کے ان نیک مسلمانوں کے ذریعہ سے ہوئی جنہیں اسلامی عقیدہ و شریعت کو جدید حالات و کوائف سے مطابق کرنے کا بار اٹھانا پڑا۔ ان کا راہنما اصول یہ رہا کہ جب کوئی نئی ضرورت پیش آئی۔ قرآن مجید کی تعلیم اور حضرت پیغمبر صلعم کے عمل سے استفادہ کیا اور اس تعلیم اور اس عمل کے موافق کوئی طریق تلاش کر لیا۔ ان کے تابعین نے قرآنی تعلیم اور تقلید رسول کے بعد خود ان نیک مسلمانوں کے اعمال کو بھی جن کو رسول خدا کی صحبت سے فیضیاب ہونے کا موقع ملا تھا۔ اپنے عقیدہ اور عمل کی صحت اور اصلاح کا وسیلہ قرار دیا اور اس طرح احادیث اور روایات کا ایک بہت بڑا ذخیرہ فراہم ہو گیا جس کو عملی طور پر قرآن مجید کے بعد اسلامی تعلیم کا سب سے مستند ماخذ خیال کیا جاتا ہے اور جو ان اعمال اور عقائد کی

بنا اور ثبوت ہے اور جسے مجموعی طور پر لفظ سنت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسلام کے آغاز سے نصف صدی کے اندر یہ احادیث اور روایات بکثرت رائج ہو گئی تھیں لیکن دوسری صدی ہجری تک ان کی اشاعت لمباتی ہوتی رہی اور ان کی تنقید اور تدوین کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔

امام مالک ابن انس (متوفی ۱۷۹ھ) پہلے شخص تھے جنہوں نے احادیث کو ایک مجموعی اور منضبط شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی اور ان کی کتاب موطا اپنی قسم کی سب سے اول تالیف ہے۔ ان کے بعد امام احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ) نے ایک اسی قسم کا مخزن احادیث تیار کیا جو مسند کے نام سے مشہور ہے لیکن ملت اسلامی کی اکثریت احادیث و سنت کے اخذ و لعین کے لئے زیادہ تر ان مجموعوں پر پھرتی ہے جو تیسری صدی ہجری میں بخاری (متوفی ۲۵۶ھ) اور مسلم (متوفی ۲۶۱ھ) نے ترتیب دئے اور جن کو صحیحین کے لقب سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ صحت و سند کے اعتبار سے چار اور مجموعے بھی ہیں جو بخاری اور مسلم سے کچھ ہی کم موقر خیال کئے جاتے ہیں یعنی ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ کے مجموعے جو سب کے سب تیسری صدی ہجری میں مرتب ہوئے اور جو بخاری اور مسلم کے ساتھ مل کر صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ صحاح ستہ اور ان کے مابقی مجموعوں میں ترتیب اور مقصد دونوں کا فرق ہے۔

اول الذکر میں احادیث کو ان کے مطالب کے لحاظ سے ترتیب دینے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی گئی۔ اکثر ایک راوی کی مختلف مضمون کی حدیثوں کو ایک ہی جگہ نقل کر دیا گیا ہے اور احادیث و روایات کی تنقید کا کوئی معیار ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ صحاح ستہ میں صحیح اور غیر صحیح، ضعیف اور قوی احادیث کی تیز و تفریق کا خاص اہتمام موجود ہے اور اس قسم کی تنقید کے لئے بعض اصول اختیار کئے گئے ہیں جن میں شاید سب سے زیادہ اہم ان کے راویوں کا اعتبار اور روایت کے تسلسل کا یقین ہے۔ لیکن ان دو سو سال میں جو حضرت صلعم کے زمانہ اور ان مجموعوں کی ترتیب کے درمیان حائل ہیں۔ اس کثرت سے احادیث سماجی طور پر پٹ لگے ہو گئی تھیں کہ نہایت عادلانہ تنقید کے لئے بھی موضوعہ اور مشتبہ احادیث سے لقطہ کھانہ ناممکن نہ تھا۔ مفروضہ اور نام نہاد حدیثوں کے وضع و اختراع کے کئی اسباب شروع سے پیدا ہو گئے تھے۔ اول تو حضرت رسول صلعم کی رحلت کے بعد جو سیاسی اختلاف مسلمانوں میں پیدا ہو گیا تھا اور جو مروجہ پیام کے ساتھ ترقی کرتا گیا۔ اس بات کا محرک ہوا کہ ہر ایک فریق اپنے خیالات کی تائید و تقویت کے لئے حدیثیں تراشنے۔ اس میلان کا آگے چل کر یہ نتیجہ ہوا کہ جب احادیث کے جمع و تنقید کی جانب توجہ ہوئی اور راویوں کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کا سوال اٹھا تو ایک فریق کے محدثین نے دوسرے فریق کے راویوں کو ساقط الاعتبار قرار دیا اور راویوں کی صداقت کا معیار ان کے کردار سے زیادہ ان کے

سیاسی رجحان کو تصدیق کیا گیا۔ دوسرا سبب وہی وقتی ضروریات تھیں جو مسلمانوں کو مجبور کرتی تھیں کہ جس چیز کے لئے کوئی صریح حکم قرآنی موجود نہ ہو اس کے لئے رسول اللہؐ کے قول و فعل سے سند پیدا کریں تیسرا سبب حکومت کا ناجائز اثر تھا جس کی بدولت خلفائے بنو امیہ اور بنو عباس کے درباروں میں ایسا ہیئتہ ہی مقتداؤں کی کمی نہ تھی جو ان خلفاء کی عیش پرستی اور استبداد کی تائید حدیث و سنت سے کرنے کے لئے ہمہ وقت مستعد رہتے تھے۔ لیکن یہ سمجھنا غلط ہے کہ سب موضوعہ احادیث بدیہیتی ہی سے وضع کی گئی ہیں۔ ایک بہت بڑی تعداد ایسی حدیثوں کی بھی ہے جن کے متعلق گمان غالب یہ ہے کہ ان کے مصنف نیک نیت اشخاص تھے۔ جن کا مقصد صرف یہ تھا کہ ہر ایک اچھے قول و فعل کو اپنے رسول کی ذات سے منسوب کر دیں۔ اس طرح سابقہ ادیان کی اچھی تعلیمات اور حکماء کے بہت سے مقولات حدیث کے پیرایہ میں نقل کر دئے گئے۔ توریت و انجیل کی آیات، یہودی کاہنوں کے اقوال، یونانی فلسفہ کے نجات اور مجوسی اخلاقیات کے پند و نصائح سب کا عکس کم و بیش احادیث میں موجود ہے۔ اسی ذیل میں ان احادیث کو بھی شمار کیا جاسکتا ہے جو حدیث قدسی اور حدیث مرسل کے نام سے دوسری اور تیسری صدی ہجری میں رائج ہو گئیں۔ اور جن کے بارے میں یہ عقیدہ ہے کہ وہ کسی بزرگ یا ولی اللہ نے عالم رویا میں یا بذریعہ کشف والہام حضرت پیغمبر صلعم سے حاصل کی تھیں۔

ان واقعات کو پیش نظر رکھتے ہوئے صحیح اور موضوعہ حدیثوں کی شناخت اگر ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ لیکن تاریخ اسلامی کے مطالعہ سے تو اس شناخت کی چند ضرورت بھی نہیں۔ کیونکہ حدیث کی نگہ بین ہر صورت حضرت پیغمبر صلعم کے بعد قطع ہوئی اور اگر کوئی حدیث صحیح نہ بھی تصور کی جائے تو بھی اس ان اقلیٰ گناہ کا پتہ چلتا ہے جبکہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی حیثیت و کامیابی سے طے کر رہی تھی۔ اور ان حالات و کوائف کا علم حاصل ہوتا ہے جن کا نتیجہ مذہب، معاشرت و سیاست کا وہ مخلوط و مرکب نظام ہے جس کو آج ہم اسلام کہتے ہیں۔ ایک مؤرخ کی نگاہ میں حدیث قرآن مجید کی تعلیمات کا تاریخی نتیجہ ہے اور اس کے مطالعہ سے ہم دینیات اسلامی کے نشو و نما کا مشاہدہ کر سکتے ہیں اور ان خیالات و خواہشات سے آگاہ ہو سکتے ہیں جو جدید حالات اور غیر مذاہب کے تقابل و تضاد نے مسلمانوں کے دلوں میں پیدا کر دی تھیں۔

دینیات اسلامی کی عملی شکل فقہ کی تدوین و تکمیل تھی اور اس کی نظری شکل عقائد و اصول کی تنقید و تصفیہ فقہ جو فلسفہ اور کلام کی تخلیق کے محرکات ثابت ہو گئے۔ فقہ کا مقصد ان ضروریات کی گفالت تھا جو مسلمانوں کی اندرونی تنظیم اور بیرونی توسیع کے سلسلہ میں پیدا ہو گئی تھیں۔ فلسفہ اور کلام کا مدعا ان خواہشات کی تشفی و تسکین تھا جو مسلمانوں کو اپنے عقائد کی تائید اور دوسری اقوام کے عقائد کی تردید یا تاثیر کی بدولت

لاجہ ہوگی یقیناً۔ جہانگیر کا تعلق ہے اسلام کا فقہی ارتقا مذاہب اربعہ (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) کے
 قیام کے بعد ختم ہو گیا۔ اگرچہ ہر زمانہ میں مسلمانوں کی ایسی جماعتیں پیدا ہوتی رہیں جو ان چاروں مذاہب سے
 اختلاف و انحراف کرتی ہیں۔ ان مذاہب کے باہمی اختلافات بہت جزئی اور قلیل ہیں اور زیادہ تر اس سوال
 پر مرکوز ہیں۔ کہ حدیث و روایت کے مقابلہ میں مسلمانوں کی انفرادی رائے اور قیاس یا ان کا اجتماعی فیصلہ (اجماع)
 کیا وقت اور وزن رکھتے ہیں۔ چونکہ اس کتاب کو فقہ سے بہت کم سروکار ہے۔ ان اختلافات کی تصریح و
 تحقیق کی چندال ضرورت نہیں۔ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ دنیا کی تمام متحدہ جماعتوں کی مانند مسلمانوں
 میں بھی ابتداء سے دو فریق موجود رہے ہیں ایک وہ جو قدامت پرستی اور تقلید کا حامی ہے۔ دوسرا وہ فریق
 جو عدالت طرازی اور اجتہاد کی جانب مائل ہے۔ فقہ اسلامی کا واقعی مسک ان دونوں کے بین میں رہا ہے
 اسلامی عقائد کے ارتقا کے بعض کوائف زیادہ تفصیل کے متقاضی ہیں لیکن ان کی جانب متوجہ ہونے
 سے قبل ایک غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے جس میں بہت سے جاہل مسلمان اور چند عالم غیر مسلم مبتلا ہو گئے ہیں
 ان کا گمان ہے کہ شیعہ گروہ عموماً حدیث و سنت سے منحرف ہے۔ حقیقت حال اس کے برعکس ہے
 کوئی شیعہ اس کو پسند نہیں کرتا کہ اس کو سنت کا مخالف تصور کیا جائے بلکہ شیعی ملت کا تو یہ دعویٰ ہے کہ
 صحیح اور اصلی سنت کی وہی وارث و حامل ہے جو اہل بیت رسول کے ذریعہ سے اُس کو ودیعت ہوئی ہے۔
 بکثرت احادیث شیعہ اور سنی فرقوں میں مشترک ہیں۔ یعنی ان کا مضمون ایک ہے۔ اگرچہ اسناد مختلف ہیں
 اور جس حد تک کوئی حدیث دوسرے فرقہ کے مخصوص عقائد کی موید یا اپنے فرقہ کے عقائد کی مخالفت نہ ہو
 ایک فرقہ دوسرے سے اس کو نقل کرنے میں مضائقہ نہیں سمجھتا۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض شیعہ
 مدارس میں بخاری اور مسلم کا درس دیا جاتا تھا۔ اور ہندوستان کے بعض شیعہ علماء حدیث و فقہ میں سنی علما
 کی سند یا اجازہ حاصل کرنے کو اپنے اکتساب علم کی ضروری تکمیل خیال کرتے ہیں۔ نیز یہ خیال بھی صحیح نہیں
 کہ شیعہ فقہ اہلسنت کی فقہ سے زیادہ نرم ہے یا آزاد خیالی کا زیادہ رجحان رکھتی ہے۔ اول تو فقہی مسائل میں
 جو اختلاف ہے وہ مسند امامت کے علاوہ محض فروعی ہے اور دوسرے تقید اور سختی کے لحاظ سے شیعہ
 فقہ سنی فقہ پر یقیناً سبقت رکھتی ہے۔ حدیث و روایت کی پیچون و چرا تقلید۔ اجماع کے جواز سے انکار
 اور غیر مسلم بلکہ غیر شیعہ اقوام سے پرہیز و احترازاۃ ادھیالی کے منافی ہیں اور شیعہ فرقہ ان تینوں خصائص سے
 متصف شیعہ جماعت کے متعلق یہ غلط گمان غالباً دودھ سے پیدا ہو گیا ہے۔ بعض بدعتی فرقے جو
 اس جماعت میں شامل ہیں فی الحقیقت عقیدہ اور عمل کی مصالحت اور آزادی کو لاندہی اور نفی اخلاق کی حد
 تک پہنچا دیتے ہیں اور تمام شیعہ جماعت سیدنا علی علیہ السلام اور ان کی اولاد امجاد سے تو لڑا اور

ان کے مخالفین سے تبرا کی ضرورت پر اس قدر غلو کا اظہار کرتی ہے کہ عوام کی نگاہ میں ان دو ذوالفطن کے علاوہ اور ذوالفطن دینی یا تکلیفات شرعی کی وہ اہمیت باقی نہیں رہتی جس کی کہ وہ مستحق ہیں۔

عقائد اسلامی کے ارتقاء کا آغاز قرآن مجید کی تفسیر سے ہوا۔ ابتدا میں تفسیر کا مقصد صرف آیات قرآنی کی تشریح تھا تاکہ وہ مسائل جو قرآن مجید میں اجمالی طور پر مذکور

تفسیر اور تاویل

ہوئے ہیں۔ وضاحت و تفصیل کے ساتھ عوام کے ذہن نشین کرانے جائیں۔ اس قسم کی توضیح و تشریح کے لئے ہر ایک آیت کی شان نزول سے آگاہ ہونا ضروری تھا اور یہ آگاہی صرف حضرت پیغمبر صلعم کے اقوال اور سوانح زندگی کے مطالعہ سے حاصل ہو سکتی تھی۔ لہذا فقہ کی مانند تفسیر بھی حدیث کی امداد کی محتاج تھی۔ لیکن جس طرح فقہ کو حدیث کے ماسوا قیاس و روایت کی جانب رجوع کرنا پڑا۔ اسی طرح تفسیر کو بھی ان معاونین کی ضرورت پیش آئی۔ خصوصاً اس بنا پر کہ بعض آیات قرآنی بظاہر ایک دوسرے سے متضاد معلوم ہوتی ہیں۔ اور بعض کا مفہوم آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تفسیر کا مقصد توضیح و تشریح کی حد سے گزر کر ثبوت و براہین کا تجسس قرار پایا اور تفسیر نے تاویل کی صورت اختیار کر لی۔ تمام اسلامی فرقے تاویل کو کم و بیش روا رکھتے ہیں۔ اگرچہ اصطلاحی طور پر یہ نام صرف ایسی تفسیر کے لئے مخصوص ہے جس میں آیات قرآنی کے الفاظ کے صریح لغوی معانی کو پس پشت ڈال کر کوئی ایسا مطلب پیدا کیا جائے جس کے وہ الفاظ متحمل نہیں ہو سکتے۔ اول اول تو تاویل کا منشا متشابہات کو واضح کرنے کے علاوہ مخالفین کے طعن و اعتراض کے مواقع کا سد باب تھا۔ لیکن چونکہ تفسیر و تاویل قیاس اور رائے کے دخل کے بغیر ممکن نہیں بعض مسائل کی تنقید و تشریح خود مسلمانوں میں اختلاف کا سبب ہو گئی۔ علاوہ بریں مسلمانوں کی عاجلانہ فتوحات نے متباہر عقائد و خیالات کی دہ آئندہ دروازہ کھول دیا اور ضرورت محسوس ہوئی کہ اسلامی عقائد کا ان کے ساتھ وزن و تقابیل کیا جائے۔ تاویل کا دائرہ دنیا و دنیوی وسیع ہوتا گیا۔ اور اس عمل تو سببی کے ضمن میں ملت اسلامی کے اختلافات ترقی کرتے رہے۔ سیاسی افتراق کے بعد ملت اسلامی میں فرقہ بندی کا یہ نیا سامان پیدا ہو گیا۔ اگرچہ ان نظری اختلافات کی بنا پر جو گروہ قائم ہوئے انہوں نے کبھی وہ مستقل حیثیت اختیار نہیں کی جو سیاسی فرقوں کو حاصل ہوئی اور اس لئے ان کو حقیقی معنوں میں فرقہ کہنا بھی درست نہیں معلوم ہوتا۔ اور اہل اسلام میں جو مذہبی مناقشات رونما ہوئے ان کو سیاسی اختلافات کے ساتھ ایک ہی سلسلہ میں منسلک کرنے کے لئے قوی تاریخی شہادہ موجود ہیں۔

ابھی اسلام کو قائم ہوئے نصف صدی بھی نہ گزرنے پاکی تھی کہ مسلمانوں میں ہندوستانی سیاسی کشمکش شروع ہو گئی جس نے خوفناک خانہ جنگی کی صورت پیدا کر لی۔ ان بارگشت جنگوں میں جن لوگوں نے حصہ لیا ان میں

ایسے اشخاص بھی تھے جو جہود کی نگاہ میں مذہبی تقدس و احترام رکھتے تھے۔ اور اس لئے عوام کے لئے یا ایک بہت نازک سوال تھا کہ فریقین میں سے کس کو حق پر تصور کیا جائے۔ اس سوال کے جواب پر مطمئن ہونے کے بعد لازمی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ جو فریق حق کے خلاف جنگ آزماتا تھا اس کے کفر و ایمان کے بارے میں کیا رائے قائم کی جائے۔ ایک بہت بڑے گروہ (مرجیہ) نے یہ رائے قائم کی کہ ہم ان کے معاملہ کو خدا پر چھوڑتے ہیں اور دونوں فریق کی مغفرت کی امید رکھتے ہیں۔ لیکن بعض جماعتیں اس خیال کی تھیں جو ان میں سے ایک کی تکفیر کی شدت سے قائل تھیں۔ مثلاً شیعہ اور کم از کم ایک جماعت (خوارج) ایسی بھی تھی جو دونوں کو کافر قرار دیتی تھی۔ ان واقعات کے ضمن میں یہ مباحثہ شریعہ ہو گیا کہ کفر و ایمان میں کیا وضو تیز ہے۔ اور ایمان کے لئے صرف عقیدہ اور اقرار کافی ہے یا حق عمل بھی ایک لازمی شرط ہے۔ یہ بحث بہت عرصہ تک نہایت شد و مد سے جاری رہی اور شاید اس وقت تک میں بحث پر کوئی قول فیصل دینا نہیں سنا۔ اعمال حسہ کو ایمان کی شناخت کا ذریعہ اور نجات کا وسیلہ قرار دینے کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ اعمال کے حسن و قبح کا کوئی معیار قائم کیا جائے۔ کیونکہ بالکل ممکن ہے کہ کوئی کام جو بظاہر اچھا معلوم ہو کسی بُری نیت سے کیا جائے یا انسان نہایت نیک نیتی سے کوئی ایسا کام کر بیٹھے جس سے بہت بُرے نتائج پیدا ہوں علماء کا ظاہر پرست طبقہ نیت کو عمل سے خارج کرنے کی جانب مائل تھا لیکن ایک وقت ایسا آیا جب مسلمانوں کا ایک بہت بڑا گروہ جس میں بالخصوص وہ لوگ شامل تھے جو صوفی خیالات کے زیر اثر تھے صرف نیت کو بھلائی اور برائی کا پیمانہ تصور کرنے لگے۔ لیکن اس تمام موضوع میں سب سے زیادہ اہم مسئلہ یہ تھا کہ انسان کس حد تک اپنے افعال پر مجبور ہو کر اس حد تک مختار ہے۔ یہ کوئی نیا مسئلہ نہ تھا۔ کیونکہ یونانی اور عجمی اقوام عالم مسلمانوں سے بہت پیشتر اس مسئلہ پر بہت کچھ غور و خوض کر چکی تھیں۔ لیکن مسلمانوں کو صرف اس کے معقول یا غیر معقول ہونے سے اعتناء نہ تھا۔ ان کو یہ بھی تصنیف کرنا تھا کہ قرآن مجید کی تعلیم سے اس مسئلہ کو کیونکر حل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے سیاسی محرکات حضرت عثمانؓ کے دور خلافت اور اس کے بعد کے واقعات تھے جن لوگوں نے حضرت عثمانؓ کو قتل کیا جنہوں نے سیدنا علیؓ کے خلاف یا ان کی معیت میں جنگ کی۔ جو لوگ سیدنا حسینؓ اور خاندان نبوت کو تہ تیغ کرنے کے ذمہ دار تھے وہ اپنے ان افعال کے کہاں تک مختار تھے؟ قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق اور انسان کو قصداً و قدر کا پابند قرار دیا ہے۔ اور یہ عقیدہ بظاہر انسان کو اپنے افعال میں قادر و مختار تصور کرنے کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اعمال کی پرستش اور جزا و سزا اس کی مقتضی میں کہ انسان نیک و بد کے انتخاب میں آزاد ہو۔ آیات قرآنی کے لفظی معانی بظاہر اس مشکل سوال کا کوئی قطعی جواب مہیا نہیں کرتے۔ لہذا اختلاف خیال کی گنجائش تھی اور ایک گروہ اس عقیدہ کا حامی ہو گیا کہ انسان

اپنے فضل کا مختار ہے یہ کہ وہ قدریہ کے نام سے موسوم ہوا اور ان کے مخالفین کا اگر وہ جبریہ کہلاتا ہے۔
 بنو امیہ کی خلافت عمومی حیثیت سے دینی معاملات میں چندال سرگرم نہ تھی اور
مرجیہ اور جبریہ عقائد اس خاندان کے اکثر خلفاء اسلام کی تحقیف و تخریب کا میلان رکھتے تھے۔
 لیکن ان کی رعیت کے مذہبی جذبات کا تقاضا تھا کہ وہ خلافت کی دینی وجاہت کو قائم رکھیں۔ اور اپنی
 بد اعمالی کے لئے اسلامی عقائد میں سند و جواز کے حیلے تلاش کریں۔ رعیت بھی فطری طور پر مجبور تھی کہ اپنے
 مذہبی عقیدہ کو اپنی سیاسی عقیدت کے ساتھ موافق و مطابق بنانے کی سعی کرے۔ یہ اسباب تھے جن کی
 بنا پر جمہور میں مرجیہ اور جبریہ عقائد کو زیادہ نفوذ و اقتدار حاصل ہو گیا۔ مقصد اصلی یہ تھا کہ ان عقائد کے
 پردے میں اپنے اور اپنے حکمرانوں کے افعال قبیحہ کو چھپا دیا جائے۔ اور ان افعال کی ذمہ داری کا
 بار اپنی گرفتوں سے دور کر کے بھات و بھائی کی خوشگوار امیدوں کو دلوں میں جگہ پانے کا موقعہ دیا جائے
 ونبوی اعتبار سے ان عقائد میں یہ سہولت تھی کہ رعیت اپنے حکمرانوں کی عیب جوئی اور مخالفت کی تکلیف
 سے بغیر اپنے ضمیر کو مکدر کئے سکدوش ہو گئی۔ لیکن ایک فرض شناس اور متدین اقلیت جیسی کہ خراب سے
 خراب جماعتوں میں بھی ہمیشہ موجود رہتی ہے مسلمانوں میں بھی باقی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے ملت اسلامی
 کے افراق و انتشار کے تاریک زمانہ میں حق کی تائید اور باطل کی تردید سے گریز نہیں کیا تھا۔ اگرچہ ان میں
 سے اکثر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ انہوں نے حق کی حمایت میں کوئی عملی جدوجہد نہیں کی لیکن بہر حال
 وہ اس تن آسانی اور ضمیر کشی کو روانہ رکھتے تھے جو بنو امیہ کی خلافت کے استحکام کا باعث ہوئی اور ان
 کی طرہ ماند و بود اسلام کے صحیح علم و عمل کا نمونہ تھی۔ ان کے فرمانروا اس جماعت کی موجودگی کو اپنے لئے
 ذلت اور خطرہ کا موجب تصور کرتے تھے اور حتی الامکان ان کو الجھرنے کا موقعہ دیتے تھے۔

بعض تاریخی شواہد سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ معتزلہ کا لقب ابتدا میں اسی جماعت
معتزلہ کو دیا گیا تھا کیونکہ زمانہ کے حالات کو نامساعد دیکھ کر اس جماعت کے افراد نے اعتزال
 یعنی گوشہ نشینی کا مسلک اختیار کر لیا تھا۔ اور سیاسی مناقشات سے کوئی واسطہ نہ رکھتے تھے لیکن عام
 طور پر معتزلہ سے وہ گروہ مفہوم ہوتا ہے جو کسی قدر بعد کے زمانہ میں واصل ابن عطاء سے انتساب رکھتا تھا
 اور معتزلہ کی یہ وجہ تسمیہ بیان کی جاتی ہے۔ کہ واصل ابتدا میں حضرت حسن البصری کا تلمیذ اور متبع تھا لیکن
 ایک مسئلہ پر ان سے اختلاف کر کے کنارہ کش ہو گیا اور درس و تدریس کا ایک اپنا علیحدہ حلقہ قائم کر لیا۔
 اسی واقعہ کی وجہ سے وہ اور اس کے ہم خیال معتزلہ کے نام سے موسوم ہوئے۔ بہر حال یہ متقی اور عزت
 گزین گروہ بنو امیہ کی حکمران جماعت اور جمہور دونوں کے برخلاف دینی مسائل کی تحقیق و تبلیغ میں اس

مخلصانہ جہالت کا اظہار کرتا تھا جو ایمان و دیانت کا خاصہ ہے اور سیاسی سرگرمیوں سے آزاد ہونے کی وجہ سے اپنی عقل و وجدان کو مذہبی معاملات میں صرف کرتا تھا۔ اس بنا پر اس کو نہ صرف معتزلہ بلکہ صوفیہ کا بھی پیشرو تصور کرنا چاہیئے۔ ضرورت ہے کہ ان مذہبی جماعتوں کے تذکرہ میں پھر اس تنبیہ کا اعادہ کیا جائے کہ مرجیہ - جبریہ - قدیریہ - معتزلہ اور صوفیہ کی تفریق سیاسی جماعتوں کے افتراق (مثلاً شیعہ اور حواری) سے بالکل مختلف ہے۔ بالکل ممکن ہے کہ کوئی شخص عقائد میں معتزلہ میلان رکھتا ہو لیکن اپنے سیاسی رجحان کی وجہ سے شیعہ گروہ میں شمار کیا جائے۔ اور یہ کہنا بھی حقیقت کے خلاف ہے کہ اسلامی دینیات کا ارتقاء تمام و کمال سیاسی اسباب کا نتیجہ ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ علاوہ سیاسی اختلافات کے بعض اور محرکات بھی نصف صدی ہجری کے ختم تک پیدا ہو گئے تھے۔ جن کا عمل قرآنی تعلیم کی سادگی کو فلسفیانہ لوٹ سے مکدر کرنے کا باعث ہوا۔

اسلام کو اپنی فاتحانہ پیش قدمی کی بدولت جن خارجی اور متباہد عقائد سے روشناس ہونا پڑا ان میں سب سے زیادہ اہم یونانی فلسفہ ہے۔ اسلام کی پرداخت یہودی اور مسیحی ماحول میں ہوئی تھی لیکن ان ادیان کے عقائد اس کی اپنی فطرت سے چنداں متباہد نہ تھے اور ان کا کائناتی تخیل اسلامی طبائع میں یہ آسانی سراست کر سکتا تھا لیکن یونانی فلسفہ کو اسلام سے یہ قریبی نسبت حاصل نہ تھی اور اس کو جذب کرنے کے لئے مسلمانوں کو اپنے مذہبی عقائد اور تخیلات کو ایک نئے پیرایہ میں متشکل کرنے اور نئی اصطلاحات اور علامات میں بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ چونکہ جس مجموعہ خیال کو مسلمان یونانی فلسفہ سے تعبیر کرتے تھے۔ دراصل افلاطونی و ارسطو کی تعلیمات کے نو افلاطونی تصورات اور بعض مشرقی قیاسیات کے ساتھ اختلاف کا نتیجہ تھا۔ اور اس میں بہت سے متضاد اور مخالف عناصر شامل تھے۔ اس کو اسلام میں جذب کرنے کا عمل اور بھی زیادہ دشوار تھا اور جہاں ہم ایک جانب مسلمان مفکرین کی اس جہالت اور ذہانت کی داد دینے پر مجبور ہیں جو انہوں نے اس دشوار عمل کو ممکن بنانے میں ظاہر کی دیاں دوسری جانب اس تاسف کا اظہار بھی لازمی ہے۔ کہ انہوں نے محکمت دین کو ایسے تخیلات و قیاسات کا تابع بنانے کی کوشش کی جو خود ثبوت و شہادت کے محتاج تھے۔ اور جن میں سے اکثر اب بالکل متروک ہو چکے ہیں فلسفیانہ اثرات کے درآئند کا لازمی نتیجہ تشکیک تھا۔ ابتدا میں صرف فروعی مسائل فلسفیانہ رد و قدح کے معمول ہوئے۔ لیکن بہت جلد یہ عمل اصولی عقائد پر بھی جاری ہو گیا۔ اور قیاسی تاویلات کی خشت و سنگ سے ایک ایسی تعمیر کا آغاز ہوا۔ جو قرآنی تعلیم اور یونانی فلسفہ کے درمیان ایک پُل کا کام دے سکے۔ بیشتر اسلامی فلسفہ دینیات اور فلسفہ کا ایک مرکب ہے جس میں کبھی ایک اور بعض دفعہ دوسرا عنصر غالب نظر آتا ہے۔

مسلمان فلاسفہ | جن مفکرین کے خیالات میں خالص فلسفہ کا غلبہ نظر آتا ہے وہ اصطلاحاً
 فلسفی کہلاتے ہیں۔ اس گروہ میں پہلا ممتاز شخص یعقوب ابن اسحاق لکدی تھا۔
 جس کا انتقال تقریباً ۳۰۰ھ میں ہوا۔ دوسرا بڑا فلسفی ابو نصر فارابی تھا جس کا انتقال ۳۳۰ھ میں ہوا۔ لیکن
 ان دونوں کی شہرت ابو علی ابن سینا کی شہرت کے سامنے ماند پڑ گئی ہے جو ایشیا اور یورپ میں اپنے طبی و
 طبی انکشافات کی بدولت یکساں طور پر مشہور ہے۔ اندلس کی عربی مملکت ابن ماجہ اور ابن رشد پر فخر کر سکتی ہے
 جن کی تصنیفات قرون وسطیٰ میں یورپ کے لئے بحر علم کا چشمہ تھیں۔ ان سب فلسفیوں کا پیرایہ بیان یہ
 تھا کہ کسی یونانی فلسفہ کی تصنیف کو لے لیا اور اس کی شرح یا حاشیہ کے طور پر اپنے افکار و خیالات کو قلم بند
 کر دیا۔ اسی قسم کا سلوک ایک دوسرے کی تصانیف کے ساتھ بھی کیا گیا ہے۔ یعنی یہ کہ جو فلسفی بعد میں آیا۔
 اس نے اپنے پیشرو کی تصنیف کو متن قرار دے کر اس پر اپنی جانب سے حاشیہ طرازی شروع کر دی۔ یہ
 پیرایہ بیان مفسرین کے عمل سے متاثر اور شاہ معلوم ہوتا ہے۔ اور اس امر کا ثبوت ہے کہ مسلمان فلسفی یونانی
 تخلیقات خصوصاً افلاطون و ارسطو کی اصلی یا مفروضہ تعلیم کو ایک گونہ مذہبی ادب و احترام کی نگاہ سے دیکھتے
 تھے اور ان میں سے بعض تو یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ فیثاغورث۔ افلاطون و ارسطو بھی انبیاء بنی اسرائیل کی
 فائز و وحی والہام کے مورد تھے۔ اس یونان پرستی نے عربی علوم کو ریاضیات اور طبیعیات کے ماسوا فلسفیانہ
 اجتہاد سے محروم کر دیا ہے۔ اگرچہ تقلید کی مضبوط یخچروں کے باوجود ان کے طبائع کی حدت و جولانی
 کلینہ متعین نہیں ہوئی۔

ان فلسفیوں کے کتابیات کا اندازہ کرتے ہوئے دو واقعات کو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے۔ ایک یہ
 کہ ان کا مطالعہ اکثر یونانی تصانیف کے عربی و سریانی تراجم تک محدود تھا جو خلفاء بنو امیہ کی سرپرستی میں
 ہودی اور سچی مترجموں نے کئے تھے۔ یہ تراجم کئی اعتبار سے بہت ناقص تھے اور لبا اوقات مترجم کی
 کوتاہی شارح کی مگرابی کا سبب بن گئی۔ دوسرا واقعہ یہ ہے کہ ان کا فلسفیانہ ذوق مذہبی جذبہ کا منافی نہ تھا
 بلکہ جو اصول ان کے پیش نظر تھا وہ یہ تھا کہ خدا نے ان کو معرفت اشیاء و حقائق کے دو وسائل عطا
 کئے ہیں ایک وحی اور دوسرا عقل۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ ان دونوں کی گواہی باہم متناقض یا مخالف نہ ہو۔ ان
 فلسفیوں میں سے بعض جو شاہد سب سے زیادہ ممتاز ہیں۔ اقلیم عقل کی حدود سے تجاوز کر کے ایک
 ایسے عالم میں پہنچ جاتے ہیں جہاں منطق و استدلال اپنی راہنمائی کی خدمت کا شفعہ باطنی اور القاء
 روحانی کے سپرد کر دیتے ہیں۔ اس نوع خیال کی بدولت جو دراصل نوافلاطونی فلسفہ کا تصرف تھی اسلامی
 فلسفہ کا اسلامی دنیات اور اسلامی تصوف دونوں پر بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ لیکن فی الحال ہم کو مسلمان

مفکرین کے اس دوسرے گروہ سے سروکار ہے جن کے خیال کی سرشت میں دینی عنصر غالب تھا اور جو معقولات کو عقائد کی تائید کا فقط ایک ذریعہ خیال کرتے تھے۔ وہ بالطبع ان عقائد کی حقانیت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار تھے۔ لیکن غیر مذہب کے اعتراضات کے اندفع اور خود اپنے مشکلیں کے شبہات کی تسفی کے لئے منطقی استدلال اور فلسفیانہ مباحثہ کو روار کھتے تھے اور ان لوگوں کی نگاہ میں مبغوض تھے جو معقولات کی کورانہ تقلید کو مذہب کی صراط مستقیم خیال کرتے تھے۔

مشکلمیں مسلمان مفکرین کے اس گروہ کو متکلمین کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اودان کے تفکرات کو مجموعی طور پر کلام کہتے ہیں۔ ابتدا میں یہ اصطلاح ایک محدود معنوں میں استعمال ہوتی تھی مثلاً کسی شخص کے متعلق یہ کہہ سکتے تھے کہ وہ کسی خاص مختلف فیہ مسئلہ کے متکلمین کے زمرہ میں شامل ہے۔ یعنی یہ کہ وہ اس مسئلہ پر اپنے عقیدہ کا ثبوت عقلی دلائل سے پیش کرتا ہے۔ لیکن بعد ازاں تکلم اس شخص کو کہتے گئے جو دین کے اصولی عقائد کو منطقی تاویلات سے قرین عقل بنانے کا ہماری ہو اور کلام فی الحقیقت نظریات کا ایک ایسا مجموعہ بن گیا جس کا مقصد مذہب کی تائید تھا اور جسے ہم ایک قسم کا فلسفہ مذہب کہہ سکتے ہیں۔ اوائل معتزلہ اپنے دلوں میں مذہب کا حقیقی جذبہ رکھتے تھے۔ لیکن عقائد کو معقولات میں تبدیل کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے متبعین عقیدہ کو عقل کا تابع بنانے کے عادی ہو گئے۔ آزاد خیالی اتحاد کی حد تک ترقی کر گئی اور اس کی وجہ سے جو تنقیر معتزلہ کی جانب سے عام مسلمانوں کے دلوں میں پیدا ہو گیا اس نے بحیثیت مجموعی مذہبی معاملات میں غور و فکر کے میلان کو کم کر دیا۔ اور قدامت پرستی اور کورانہ تقلید کی عادت زیادہ راسخ ہو گئی۔ معتزلہ روش خیال کی رہی سہی وقوت کو خاندان ہیسپر کے ان خلفاء نے غارت کر دیا جنہوں نے جمہور کے عقائد کو کجبرآزاد خیالی کا مطیع بنانے کی نا عاقبت اندیش حکمت عملی اختیار کی اور لاندہی کی تائید میں ایک ایسے مذہبی جہاد کا اقدام کیا جس کی نظیر تاریخ عالم میں بہت کم ملتی ہے۔

مسئلہ عدل و ولجہ معتزلہ رجحان خیال کا سب سے نمایاں پہلو مسئلہ توحید کی تحقیق ہے۔ یہ مسئلہ دین اسلام کا اساسی مسئلہ ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اس کا عام تخیل اس زمانہ میں بہت ناقص اور مبہم تھا۔ معتزلہ نے فلسفیانہ اور اخلاقی دونوں حیثیت سے اس کو صاف اور مکمل بنانے کی کوشش کی۔ اخلاقی حیثیت سے انہوں نے فات باری کے تخیل کو ان تمام عناصر سے پاک کرنے کا نتیجہ کیا جو عدل کے منافی تھے۔ فلسفیانہ پہلو سے انہوں نے اس تخیل کو ان تمام صفات سے معر کرنے کا اقدام کیا جو عوام کی نگاہ میں مقبول تھیں۔ اکثر معتزلہ تصانیف دو حصوں میں منقسم ہوتی

ہیں۔ باب العدل اور باب التوحید اور ان مسائل سے شغف رکھنے کی بنا پر وہ خود اپنے آپ کو الٰہی العدل
 والتوحید کہنا پسند کرتے تھے۔ ترتیب تاریخی کے اعتبار سے معتزلہ خیالات کے ارتقاء میں عدل کے
 مسئلہ کو ترقییم حاصل ہے کیونکہ اس کا تعلق براہ راست مسئلہ قدر سے ہے۔ جس پر اسلام کے بنیین اولین ہی
 میں رد و قدح شروع ہو گئی تھی۔ معتزلہ کا مسلک قدر کا انتہائی مسلک تھا۔ وہ انسان کو اپنے افعال کا مختار
 بلکہ ان کا خالق تصور کرتے تھے ورنہ ان کے خیالی میں اللہ تعالیٰ کے لئے انسان کو ان افعال کا ذمہ دار
 قرار دینا خلاف عدل ہو گا۔ اس خیال کی متابعت میں وہ اور قدریہ سے بھی دو چار قدم آگے بڑھ گئے اور کہنے
 لگے کہ عدل خدا کے لئے لازمی شرط ہے یعنی قادر مطلق ہونے کے باوجود عدل کو خدا کی ذات سے جدا
 نہیں کیا جاسکتا۔ اس قول نے ذات باری کے اسلامی تخیل میں ایک نئے عنصر کا اضافہ کر دیا یعنی بعض باتیں
 جن کے متعلق پہلے یہ خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ان کا ہونا یا نہ ہونا اس کی اپنی رضا و مشیت کا سوال ہے
 اب واجب و لازم تصور کی جانے لگیں مثلاً معتزلہ نبوت اور رسالت کے قیام کو اللہ تعالیٰ کا لطف و
 کرم خیال کرتے تھے۔ لیکن ایسا لطف و کرم جس سے وہ عدل سے انحراف کئے بغیر انسانوں کو محروم نہیں
 کر سکتا تھا۔ کیونکہ یہ امر عدل کے خلاف ہوتا کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کو اس کی شناخت اور نیک و بد کی تمیز
 سکھانے کے لئے کوئی کٹاوی یا معلم نہ مقرر کرتا اور پھر بھی ان کو کفر و سوء عمل کا جواب دہ قرار دیتا۔
 معتزلہ کی تقلید میں شیعہ بھی امامت کے وجوب کو اسی قسم کے دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔ عدل
 کے ضمن میں ایک اور عقیدہ بھی معتزلہ سے منسوب ہے اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ مشیت ایزدی کا منشاء
 انسانوں کو نجات حاصل کرنے کا موقعہ دینا ہے۔ لیکن اگر انسان اپنے نیک و بد کا اختیار رکھتے ہوئے اور
 انبیاء و مرسلین کی ہدایت و دلالت کے باوجود بڑے کام کریں تو خدا کے لئے یہ لازمی ہے کہ ان کو ان کی
 بد اعمالی کی سزا دے۔ علیٰ ہذا القیاس نیکو کار انسان لازمی طور پر بخشش و الطاف الہی کے مستحق ہیں۔
 اور اگر کسی مصلحت کی بنا پر دنیا میں ان کو اللہ تعالیٰ نے تکالیف و مصائب کا تحمل کیا ہے تو اس کا
 اجر ان کو آخرت میں لازمی طور پر ملے گا۔ معتزلہ میں سے بعض اس خیال کو نہ صرف انسانوں بلکہ جانوروں
 پر بھی حاوی کرتے تھے۔ اور یہ کہتے تھے کہ جو تکالیف جانوروں کو اس دنیا میں انسان کے ہاتھ سے
 برداشت کرنی پڑتی ہیں ان کا معاوضہ بھی ضروری ہے۔ اس نوع کے عقائد عوام کے خیالات کے
 بالکل مخالف تھے کیونکہ عام عقیدہ تو یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ چاہے سب انسانوں کو جنت میں بھیج دے
 اور چاہے دوزخ میں ڈال دے اور جانور پر بیچارے کو محاسبہ سے بالکل خارج رکھتے۔ بہر حال معتزلہ
 نے انسان کی آزادی اور اختیار کو محفوظ کرنے کے شوق میں اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلق کے خیال کو بہت

ضعیف و کمزور کر دیا۔

اخلاقیات میں بھی معتزلہ خیال عام مسلمانوں کے عقیدہ سے بہت متفاوت نظر آتا ہے۔ نیک و بد یا حسن و قبح افعال کی تمیز کا عمومی معیار یہ تھا کہ جس کام کا اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو حکم دیا ہے وہ اچھا ہے اور جس سے منع کیا ہے وہ بُرا ہے۔ لیکن معتزلہ افعال کی بجائے خود نیک و بد ہونے کے قائل تھے یعنی حسن و قبح کو امتیاز افعال کی صفت قرار دیتے تھے اور اس کو اللہ تعالیٰ کے امر و نہی سے مقدم خیال کرتے تھے۔ کوئی چیز اس لئے اچھی نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے حق میں امر کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس لئے اس کے کرنے کا حکم دیا ہے کہ وہ ایک اچھی چیز ہے اور یہی کیفیت تو اس پر بھی عائد ہوتی ہے یعنی چونکہ ایک بات بُری ہے اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو اس سے منع کر دیا۔ غرض کہ معتزلہ نے عدل و اصلاح و معاوضہ کی شرط کے علاوہ ذات باری کے تخیل کو اخلاقیات کا بھی پابند کر دیا۔

ان کی دینیات کا دوسرا شعبہ بھی جو توحید سے متعلق ہے اس عقیدہ سے بالکل منحرف ہے جو عام مسلمانوں میں رائج ہو گیا تھا۔ عام عقیدہ کے خلاف یہ اعتراض بجا طور پر وارد کیا جاسکتا تھا کہ وہ توحید کا محض عددی مفہوم سمجھتے تھے اور جب خدا کا ذکر کرتے تھے تو ایسے الفاظ استعمال کرتے تھے جن سے یہ شبہ پیدا ہوتا تھا کہ وہ خدا کو بھی انسانوں سے مشابہ ایک ہی تصور کرتے ہیں۔ وہ مقرر کرتے کہ چونکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کو سمیع و بصیر کے اسماء سے خطاب کیا گیا ہے ہم کو ماننا چاہیے کہ اس کے بھی آدمیوں کی مانند آنکھ اور کان ہیں۔ یا کم از کم سمع و بصر سے وہی صفات مراد ہیں جو آدمیوں میں مشاہدہ کی جاتی ہیں اس عقیدہ کو اصطلاحاً تجسیم و تشبیہ کہتے ہیں۔ نفسیاتی پہلو سے ہر ایک انسان مجبور ہے کہ ذات باری کے تصور میں اپنے تجربہ اور مشاہدہ سے امداد لے لیکن اس مجبوری کا اعتراف اُدھر ہے اور اس عقیدہ پر اصرار اور چیز کہ خدا کا واقعی کوئی جسم ہے یا یہ کہ وہ انسان یا کسی دوسری مخلوق سے مشابہ ہے۔ قرآن فانی کے سیدھے سادے مسلمان ایسا فلسفیانہ دماغ نہ رکھتے تھے کہ اس مسئلہ کی بارہکی کو سمجھ سکتے۔ ان کا خیال تھا کہ اس بارہ میں آیات قرآنی کے الفاظ کو اُن کے صریح مفہوم کے مطابق مان لینا چاہیے لیکن ان کے متعلق کوئی جوں و چرا کا سوال نہ اٹھانا چاہیے۔ لیکن ان کے بعد ایسے اشخاص پیدا ہوئے جو منطق کے دلدادہ تھے اور اس مبہم خیال کو تسلیم نہیں کر سکتے تھے۔

تجسیم و تشبیہ کے انتہائی عقائد کی مثالیں اگر دیکھتی ہوں تو ان فقیہوں اور علماء کے اقوال میں ملے گی جو اسلام کے آغاز کے صدیاں بعد پیدا ہوئے۔ ان میں سے ایک بزرگ کی نسبت منقول ہے کہ وہ قیامت کے دن خدا کے نزول فرمانے کا ذکر کرتے ہوئے تمام شکوک و شبہات کو رفع کرنے اور نزول کے معنی کو

ایک عینی مثال سے واضح کرنے کے لئے منبر پر سے دو ایک سیڑھی نیچے اتر آئے اور فرمانے لگے کہ اللہ تعالیٰ اس طرح نزول فرمائے گا جس طرح کہ میں اس وقت اوپر سے نیچے اتر آیا۔ ایک دوسرے بزرگ قرآن مجید گئے اس فرمان کی کہ اللہ تعالیٰ اکی مثل کوئی شے نہیں۔ اس طرح تفسیر فرماتے تھے کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے مانند نہیں لیکن اس کی شکل و صورت انسانوں کی سی ہے۔ معتزلہ کا مقصد اصلی اس قسم کے عقائد کی تردید تھا اور اس مقصد کے حصول کے لئے وہ ان آیات قرآنی کو جن میں بظاہر خدا کی تجسیم کا تصور پایا جاتا ہے تشبیہ و استعارہ کے پیرایہ میں تعبیر کرتے تھے۔ اس طرح کی تفسیر کو تاویل کہتے ہیں۔ اور غالباً معتزلہ تاویل کے موجد تھے۔ اگرچہ ان کے بعد بعض اور اسلامی فرقوں نے تاویل کے دائرہ کو بہت وسیع کر دیا۔ لیکن معتزلہ نے صرف اسی حد تک قناعت نہیں کی کہ الوہیت کے تخیل کے حامیہ خیالات کے لوٹ سے پاک کر دیا بلکہ ان کے توحیدی ذوق نے ان کو صفات الہی کا منکر بنا دیا۔ کیونکہ ان کے خیال میں اگر اللہ تعالیٰ کی صفات کا اقرار کیا جائے تو ان صفات کے اندلی وادبی ہونے کا بھی مقرر ہونا پڑیگا اور اس سے توحید میں خلل پیدا ہو جائے گا۔ اسی خیال کے تحت میں وہ قرآن مجید کو بھی مخلوق و حادث سمجھتے تھے اور اس کے برعکس عقیدہ کو شرک کا مستند مقرر دیتے تھے۔ اگر قرآن مجید کو قدیم اور غیر مخلوق مانا جائے تو اللہ تعالیٰ اور اس کا کلام مساوی ہو جائیں گے۔

اپنے موضوع کے اعتبار سے یہ بحث مسیحیت کے اوائل کی یاد دلاتی ہے۔ جب مشرقی اور مغربی کلیسا عرصہ دراز تک اس بات پر جھگڑتے رہے کہ باپ (یعنی خدا) اور بیٹا (یعنی مسیح یا کلمہ) ایک ہی شے ہیں یا دو متباعد اشیا اور باپ کو بیٹے پر تقدیم حاصل ہے یا نہیں مشرقی کلیسا کا میلان دونوں میں مساوات کی جانب تھا۔ کیونکہ ان کے خیال میں ایک کو دوسرے سے تمیز کرنا گوشت کو ناخن سے جدا کرنا تھا۔ ان مسلمان علماء میں سے جنہوں نے قرآن کے قدیم یا حادث ہونے کی بحث میں حصہ لیا۔ کثیر التعداد و غالباً ان میں بھی علماء کے اختلاف تھے جو باپ اور بیٹے کی احدثیت پر مصر تھے۔ کیونکہ یہ امر بجائے خود عجیب ہے کہ دونوں مواقع پر مشرق کا عام رجحان ایک ہی جانب تھا۔

یہ مباحثات عرصہ دراز تک عالم اسلامی میں سببان کا باعث رہے۔ جہاں تک جمہور کا تعلق ہے۔ ان سے صرف یہ فائدہ حاصل ہوا کہ مختلف فیہ مسائل کے بارہ میں روایتی عقائد نے درایت کی شکل اختیار کر لی اور ان میں قدرے اعتدال پیدا ہو گیا۔ مسلمانوں کی اکثریت جس طرح فقہ میں ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ ابن انسؒ اور احمدؒ جنہوں میں سے کسی ایک کی تقلید کو بہترین مسلک خیال کرتی ہے۔ اسی طرح عقائد کے بارہ میں وہ دو اشخاص میں سے ایک کی تقلید کو کافی سمجھتی ہے۔ یعنی ابو الحسن اشعریؒ (متوفی ۴۴۸ھ)

اور ابو منصور مائتیدی (متوفی ۳۳۰ھ) یہ دونوں معتزلہ اصولوں سے کم و بیش مستفید ہوئے تھے اور ان کی تردید خود ان کے ایجاد کردہ طریقوں سے کرتے تھے۔ دونوں منقول کے ساتھ معقول کو شامل کرنے کے حامی ہیں اور اگرچہ ان کا باہمی اختلاف قلیل اور فروغی ہے لیکن بحیثیت مجموعی یہ کہہ سکتے ہیں کہ مائتیدی کیسے قدر زیادہ آزاد خیال اور معتزلہ سے قریب تر ہیں۔ مثال کے طور پر اس سوال کو لیجئے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا کیوں ضروری ہے۔ معتزلہ جواب دیتے تھے اس لئے کہ یہ عقیدہ قرین عقل ہے۔ اشعری کہتے تھے اس لئے کہ قرآن مجید کا فرمان ہے۔ مائتیدی کا خیال تھا کہ بے شک ہمارا ایمان والقان امر الہی پر مبنی ہے لیکن اس کو عقل بھی قبول کرتی ہے۔ اس لئے عقل کو اس عقیدہ کا ماخذ نہیں لیکن اس کا ذریعہ ضرور ہے۔ ان جوابات سے ان تہماتوں جماعتوں کی عام روکش خیال کا کچھ اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

معتزلہ عقائد کا شیعہ جماعتوں پر اہل سنت کے مقابلہ میں زیادہ نمایاں اور دیر پا اثر ہوا ہے۔ اگرچہ شیعیت نے اپنے ارتقا کے دوران میں بہت سے مختلف قالب اختیار کئے ہیں اور بعض شیعہ فرقوں میں تجسیم و تشبیہ کا میلان حلول و تناسخ کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ لیکن یہ ایک بات اور واضح حقیقت ہے کہ شیعہ گروہ نے معتزلہ عقائد و اصول سے بہت کچھ اخذ کیا ہے اور معتزلہ کی مانند ان میں سے بعض اپنے لئے اہل العدل والتوحید کا لقب پسندیدہ خیال کرتے ہیں۔ وہ اگرچہ صفات باری کے قطعی طور پر منکر نہیں لیکن ان کی توجہات اس بات میں معتزلہ سے بہت مشابہ ہیں اور عدل کو وہ ایک لازمی صفت قرار دیتے ہیں۔ ان کی روایات سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ان کے خیال میں معتزلہ گروہ کے زعماء کو ائمہ اہلبیت سے شرف تلمذ حاصل تھا اور کم از کم ایک شیعہ فرقہ یعنی زیدیہ معتزلہ عقائد سے بہت متاثر نظر آتا ہے۔ امامت کا شیعہ نظریہ جو ان کے مذہب کا کمرنگ اعظم ہے البتہ ایک مخصوص عقیدہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ رکیسان معتزلہ میں سے بعض خصوصاً نظام اس عقیدہ سے موافقت کا اظہار کرتے تھے۔ اور امامت کے انعقاد کو اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لئے لطف واجب قرار دیتے تھے۔ جس طرح دیگر معتزلہ نبوت کے قیام کو تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتزال و تشیع کی یکجائی کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ زمرہ سلاطین میں ماموں رشید عباسی ایسے اجتماع کی ایک بین مثال ہے۔

مقصود معتزلہ اور دیگر اسلامی فرقوں کا اختلاف نقل و عقل کے موازنہ و مقابلہ پر مبنی تھا۔ اب چند کلیات اس گروہ کے بارہ میں بھی کہتے ضروری ہیں جو معرفت الہی اور حقائق دین کے اخذ و اکتساب کے بارہ میں عقل و نقل دونوں سے زیادہ اپنے ذاتی کشف و وجدان پر انحصار کرتے تھے۔ ابتدا میں معتزلہ اور ان کے درمیان کوئی حد فاصل قائم کرنا دشوار ہے کیونکہ دونوں کے اسلاف اس جماعت

میں شامل تھے جو ملت اسلامی کے سیاسی انفریق کی موجودگی میں اعتزال یا گولٹ نشینی کو بہترین مسلک خیال کرتی تھی۔ روایت علامہ کی رو سے رئیس معتزلہ واصل ابن عطا حضرت حسن بصری کا شاگرد تھا۔ جن کو صدنی اپنا شیخ الطریقیت مانتے ہیں۔ بنحو واصل ابن عطا کو کتب سیر میں ایک ناہم تراض کے جامہ میں پیش کیا گیا ہے جس نے تمام عمر درہم و دینار کو ہاتھ نہیں لگایا۔ اس کے رفیق عمرو ابن عبید کے متعلق مذکور ہے کہ وہ قائم الملیل تھا۔ چالیس مرتبہ پایادہ حج کیا تھا۔ اور اس کے چہرہ پر کبھی تبسم کی جھلک نمودار نہیں ہوتی تھی۔ ہمیشہ ایسی صورت بنا کے رہتا تھا گویا ابھی کسی عزیز کو دفن کر کے آیا ہے۔ متاخرین معتزلہ میں بھی اسی طرح کے زہد و ریاضت کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔ جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس گروہ کی آزاد خیالی اور معقول پسندی امور مذہبی سے بیگانگی کی مرادف نہ تھی۔ بلکہ ان میں ترک دنیا اور حب اللہ کا وہی جذبہ پایا جاتا تھا جو معتدین صوفیہ کا خاصہ ہے۔ ظاہر ہے کہ نہ ہر نفس کئی کسی خاص قوم یا مذہب کے لئے مخصوص نہیں۔ تقریباً ہر ایک دین و ملت میں ایسی جماعتوں کا وجود پایا جاتا ہے جو علانی و دنیوی کے ترک کو نجات کا صحیح راستہ تصور کرتی تھیں۔ بعض مذاہب میں تو اس کو زندگی کی غرض و غایت قرار دے دیا گیا ہے۔ اگرچہ اسلام ان مذاہب میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن مسلمانوں میں شروع سے ایسے اشخاص موجود تھے جو علماء ربانیت کی جانب مائل تھے اور اپنے اوقات کا بیشتر حصہ مجاہدات روحانی میں صرف کرتے تھے۔ رسول اللہ کے زمانہ میں اصحاب صفہ کی طرز ماند و لود اس قسم کے میلان کا نمونہ تھی۔ یہ لوگ مسجد نبوی میں مقیم رہتے تھے۔ تکلیفات دنیوی سے آزاد تھے اور اپنا تمام وقت ذکر و عبادت میں صرف کرتے تھے۔ قرآن مجید کی بعض آیات کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان لوگوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہیں۔ صحابہ میں بعض اور افراد بھی توکل اور قناعت کی وجہ سے ممتاز تھے اور ان کی ان صفات کو ان کے معاصرین اذہب و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ لیکن دنیوی اعمال میں سے کم از کم ایک عمل ایسا تھا جس سے یہ جماعت اپنے آپ کو مستغنی نہ سمجھتی تھی یعنی جہاد۔ اگرچہ ان کا مجاہدانہ ذوق مال غنیمت کی حرص سے طوٹ نہ تھا بلکہ محض اسلام کی حمایت مقصود تھی۔ ان کے بعد جو لوگ تو شروع و لوکل کے وارث ہوئے وہ معاملات ملی سے بالکل ہی دست کش ہو گئے۔ یہ انقطاع ان کے زمانہ کے حالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے غیر طبعی نہیں معلوم ہوتا۔ اگرچہ اس سے ملت اسلامی کو یہ نقصان پہنچا کہ اس کی حنان سیاست ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آگئی جو دینی جذبہ سے بالکل عاری تھے۔

اموی خلافت کے قیام کے بعد ایک ایسی جماعت کا وجود نمایاں ہے جو اپنا وقت زیادہ تر دینی مشاغل میں گزارتی تھی اور جمہور کی دنیا طلبی سے بیزار تھی۔ اس کے افراد حکومت کی خالص دنیوی حکمت عملی

سے سخت متنفر تھے اور وعظ و تہمتیں کے ذریعہ سے عوام میں مذہبی جذبہ کی افزائش و تقویت کی کوشش کرتے تھے۔ قرب ان مجید کا ورنہ تیل ان کا مرحوب خاطر ذکر اور اس کے معافی و مطالب کی تلاش ان کا پسندیدہ فکر تھا۔ ان کو تاریخ میں مختلف ناموں سے ذکر کیا گیا ہے جو ان کے خصائص پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مثلاً قرآن، لکھنؤ اور قصاص جو ان کی قرآن خوانی ان کے شعور و حضور اور ان کے مواظ و نصاب پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ عزت گزین جماعت بھی زمانہ کے اثرات سے مصون نہ رہ سکتی تھی۔ حکومت ان کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتی تھی اور وہ حکومت کی بے دینی اور استبدادیت کی مذمت و تحقیقیں دریغ نہ کرتے تھے۔ یہ جذبہ ان کے اور شیعہ گروہ کے مابین قدر مشترک تھا اور اسی کی بدولت پہلی اور دوسری صدی ہجری کے بہت سے افراد جن کو آج اہل سنت و جماعت اپنا مطاع و محترم تصور کرتے ہیں اپنے زمانہ میں تشیع سے متسم کئے جاتے تھے۔ عوام الناس جو ہمیشہ دین کے بارہ میں اقل قلیل پر قناعت کرتے ہیں۔ ان کے دینی غلو پر طعنہ زن ہوتے تھے۔ اور وہ بزرگ ان کو ان کی زرپرستی اور تعیش کی مکافات سے ڈراتے تھے۔ اسی تخیل نے اس ابتدائی زمانہ میں قرب قیامت کے تیقن کی صورت اختیار کر لی۔ وید اور جہاوت کو گمان تھا کہ شاید اسلام کے سو سال بعد قیامت آجائے۔ اور وہ ان علامات کے ظہور کے منتظر تھے۔ جن کی خبر دی گئی ہے۔ ان کی کوشش تھی کہ اس ہولناک ساعت کے لئے نہ صرف اپنے آپ کو تیار کریں بلکہ اور لوگوں کو بھی تنبیہ و تہدید سے موقع کی اہمیت کا احساس دلائیں۔ چونکہ خوف و امید فطرت انسانی میں توام ہیں۔ قرب قیامت کی علامات میں مہدی کا انتظار بھی شامل ہو گیا۔

اس عقیدہ کے لوازمات کا پیشتر ذکر ہو چکا ہے۔ فی الحال یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ جس نے شیعہ گروہ میں سب سے زیادہ نفوذ و اقتدار حاصل کیا ہے۔ واقف اس گروہ کا ساختہ پر و اختہ تھا یا اس گروہ نے اس کو کسی دوسری جماعت سے اخذ کر کے اپنے مطلب کے موافق ترمیم کر لیا ہے۔ اس سوال کا قطعی جواب ناممکن ہے۔ لیکن یہ مسلم ہے کہ مہدی کی توقعات سینوں اولیٰ میں شیعہ گروہ تک محدود نہ تھیں۔ اور بہت سے مسلمانوں کی یہ تمنا تھی کہ کا رخائے عالم درہم بہم ہونے سے قبل ایک مرتبہ اسلام تمام دنیا میں غالب و مسلط ہو جائے۔ معتزلہ اور ان کے مخالفین میں جو مباحثات برپا تھے ان کا بھی کچھ اثر اس جماعت پر ضرور ہو گا۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عوام کی روش کے خلاف یہ مقدس جماعت بھی آیات قرآنی کی تویل کی جانب مائل تھی۔ اگرچہ اس کی تاویلات کا وہ مقصد نہ تھا جو معتزلہ پیش نظر رکھتے تھے۔ وہ جانتی تھی کہ جو سب اپنے حقائق کو معقولات و استدلال کی شکلوں میں تبدیل کر دیتا ہے۔ وہ ایک جسد بے جان کی مانند ہو جاتا ہے۔ لہذا وہ عوام کی ظاہر پرستی اور تقلید لفظی کا مقابلہ ایسی تاویلات سے کرتی تھی جن کا مقصد آیات قرآنی

کے صحیح منشا کو واضح کرنا ہوتا تھا۔ اگرچہ وہ منشا الفاظ سے کسی قدر دور ہو۔ اعمال کے بارہ میں یہ جماعت نیت کو بہت اہم خیال کرتی تھی اور ان کے حسن و قبح کو نیت کے نیک و بد ہونے پر منحصر کرتی تھی۔ ان رجحانات کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ امور مذہبی میں ظاہر و باطن کی تمیز اس جماعت کے خصائص میں شامل تھی لیکن اس تعلیم باطن کو اس باطنی تعلیم سے جس کا دعویٰ متصورہ اور بعض شیعہ کرتے ہیں اسی قدر تفاوت حاصل ہے جس قدر کہ زہد و توکل کو رہبانیت سے۔ اس اول دور کی باطنیت کا مقصد صرف یہ تھا کہ لوگ قرآن مجید کو سمجھ کر پڑھیں اور الفاظ میں مہمک ہو کر منشا کو نہ بھول جائیں۔ اعمال کے بارہ میں محض کو راہ تقلید پر اکتفا نہ کریں۔ بلکہ اپنی رضا و رغبت کو اپنی کردار کی تعمیر میں سنگ بنیاد کے طور پر استعمال کریں۔ لذت نفسانی کا ترک خوف خدا اور اپنے یاد دہانی کے انجام کے خیال پر مبنی تھا۔

چونکہ نہ صرف انسانی زندگی بلکہ تمام دنیا چہرے روز میں فنا ہونے والی تھی۔ دنیا کی چیزوں میں مشغول ہو کر خدا کی یاد سے غافل ہو جانا ہر طرح خلاف مصلحت تھا۔ بہت ممکن ہے کہ اس نفس کشی میں تزکیہ نفس کا خیال بھی شامل ہو۔ کیونکہ تمام عمل قریب میں دونوں کو لازم و ملزوم تصور کیا جاتا تھا۔ لیکن استغفار تو متیقن ہے کہ مسلمانوں کے سلف الصالحین ترک دنیا کو تقرب الہی کا ذریعہ خیال کرتے تھے۔ خواہ اس تقرب سے رحمت و عفو ان مراد لی جائے یا تکلی و عوفان۔ علاوہ انہیں یہ بھی متیقن ہے کہ وہ مکاشفات روحانی اور رویائے صادقہ کے قائل تھے اور ان تجربات کو فضل الہی کے عطیات سمجھتے تھے۔ ان شواہد کی بنا پر متصورہ کا یہ دعویٰ کہ وہ ان بزرگوں کے وارث ہیں۔ چنداں بیجا نہیں معلوم ہوتا۔ ان کے مسلک کو ابابک طرف مذہب عامہ اور دوسری جانب معتزلہ و شیعہ مذاہب سے یہ آسانی تمیز کیا جاسکتا ہے۔ زہد و عبادت کسی خاص گروہ کی ملکیت قرار نہیں دی جاسکتی لیکن بحیثیت مجموعی ان سب کے مقاصد میں بہت بڑا فرق تھا۔ شیعہ جماعت کا نصب العین سیاست اسلامی کا تصرف تھا۔ معتزلہ دین کو عقل کے تابع کرنے کے ورہے تھے۔ لیکن یہ گروہ مجروحانکار سے دینی برکات کا امیدوار اور اپنی اور دیگر مسلمانوں کی نجات اخروی کا ممتحن تھا۔ رسول اللہ سے محبت رکھنے کی بدولت وہ ان کے اختلاف کے دل سے معتقد و ہوا خواہ تھے۔ یہ جذبہ ان کے اور شیعہ گروہ کے مابین ایک وجہ مماثلت تھی۔ قرآن مجید کی لفظی تفسیر کے وہ قائل نہ تھے۔ یہ خصوصیت ان کے اور معتزلہ کے درمیان مشترک تھی۔ ان کے طریقہ کو تصوف میں متنازل کرنے کے لئے چند خارجی محرکات کی ضرورت تھی اور یہ محرکات ان کے ماحول میں موجود تھے یعنی مسیحی رہبانیت اور وہ فلسفہ جس کو مسلمان یونان سے منسوب کرتے ہیں لیکن جس میں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے (ہیروڈی) مجوسی اور بہت سے اور عناصر شامل تھے۔

چونکہ تفصیل کی قطعی اور مخصوص شکل بعد کے زمانہ میں قائم ہوئی۔ اس کے ارتقاء کے مدارج کا مفصل ذکر کسی آئندہ باب میں بیان کیا جائے گا لیکن چونکہ اس باب میں بعض ایسے مسائل کا تذکرہ اگیا ہے جنہوں نے فروعی ہونے کے باوجود اسلامی تاریخ میں بہت نمایاں وجاہت حاصل کی ہے۔ اس کو ختم کرنے سے پیشتر اسی قسم کے دواور مسائل کا مختصر بیان شاید بے محل نہ خیال کیا جائے۔ ان میں سے ایک نور الہی یا نور محمدی کا مسئلہ ہے۔ دوسرا عصمت انبیاء کا مسئلہ۔ اول الذکر کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب کائنات کے خلق کا ارادہ کیا تو سب سے اول ایک نور کو پیدا کیا یا اپنے نور کے ایک لمحہ کو لیا اور اس نور کو حضرت آدم کے جسد خاکی میں ودیعت کیا۔ تمام ملائکہ کو جو حکم دیا گیا تھا کہ حضرت آدم کو سجدہ کریں۔ اس کی غرض وہ خاصیت اسی نور کا ادب و احترام تھی۔ حضرت آدم سے وہ نور پشت در پشت منتقل ہو کر تمام انبیاء میں آیا اور بالآخر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جسم مبارک میں اُس نے قرار پایا۔ آنحضرت کے بعد اس نور کے استقرار کے متعلق اختلاف ہے۔ شیعہ کہتے ہیں کہ ائمہ اہلبیت اس کے یکے بعد دیگرے وارث ہوئے۔ متصوفہ کا خیال ہے کہ اس کے لمعات امت کے صلحا خصوصاً ان کے مادیان طریقت یعنی اولیاء میں نمودار ہوئے۔ بلکہ شیعہ خیال تو غالباً یہ ہے کہ جب وہ نور منوار ہو کر حضرت پیغمبر کے دادا حضرت عبدالمطلب میں آیا تو اس کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ ایک حضرت ابوطالب میں منتقل ہوا۔ اور دوسرا حضرت عبداللہ میں۔ اس طرح حضرت پیغمبر اور سیدنا علیؑ دونوں بیک وقت اس نور کے حامل تھے۔ بعد ازاں سیدہ فاطمہؑ اور اور سیدنا علیؑ کے وسیلے سے یہ نور یکجا ہو کر ائمہ کی میراث بن گیا۔ عصمت انبیاء کا مفہوم یہ ہے کہ انبیاء گناہ و خطا سے محفوظ ہوتے ہیں جو انسانوں کی عمومی صفت اور تقاضا کے بشریت ہے۔ بعض کے خیال میں یہ امتناعی وصف وقت ولادت سے موجود ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ نبوت سے متعلق ہونے کے بعد پیدا ہو جاتا ہے۔ نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ عصمت کے حدود کیا ہیں۔ بعض لوگ انبیاء کو انسان کی فطری لغزشوں (زلات) سے محفوظ نہیں خیال کرتے لیکن بعض ان کو خفیف سے خفیف بشری لغزش سے بھی مصون سمجھتے ہیں۔ شیعہ اس صفت میں سیدہ فاطمہؑ اور ائمہ کو بھی شریک کرتے ہیں لیکن متصوفہ غالباً اس قسم کا کوئی دعویٰ اپنے بزرگوں کے متعلق نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے ہاں بے شمار روایات اس قسم کی ہیں کہ ایک شخص جو بہت گناہگار تھا اپنے مجاہدات یا محض فضل الہی کی بدولت ولایت کے مرتبہ پر فائز ہو گیا۔ یا ایک شخص اس مرتبہ کو حاصل کرنے کے بعد کسی بشری ضعف کی وجہ سے عارضی یا مستقل طور پر ولایت سے محروم ہو گیا۔ اور اس کے تمام کمالات سلب ہو گئے۔ نور رسالت اور عصمت کے حقائق شیعہ اور صوفی جماعتوں میں زیادہ مقبول ہوئے ہیں۔ لیکن کسی نہ کسی شکل میں وہ عوام کے عقیدہ میں بھی

شامل ہو گئے ہیں۔ ان کے اصل و ماخذ کی تحقیق بہت مشکل ہے۔ ان کا شائبہ اسلام میں بہت قدیم زمانہ سے پایا جاتا ہے۔ اور بعض آیات قرآنی کی تاویل اور چند احادیث و روایات کی صحت پر منحصر ہے۔ تاریخی تجسس و تفتیش سے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہودی اشراقی اور مجوسی تفکرات نے ان کی آخری تشکیل میں مدد دی ہے اور ان تفکرات کا دخل غالباً مسیحیت کے ادنیٰ (ناستک) فرقوں کے ذریعہ سے اسلام میں ہوا ہے۔ بعض محققین کا یہ بھی خیال ہے کہ یہ عقائد ابتدا میں شیعہ گروہ کے درمیان نشر پذیر ہوئے۔ اور دوسرے مسلمانوں نے ان کو اس گروہ سے افذ کیا خصوصاً عصمت کے مسئلہ کے بارہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ اول شیعہ گروہ نے اپنے ائمہ کو معصوم قرار دیا اور بعد میں اس عقیدہ کو قابل قبول بنانے کے لئے انبیاء کو بھی اس میں شامل کر لیا اور مسلمانوں نے اس کے اس آخری جز کو تو اختیار کر لیا۔ لیکن چونکہ امامت کے مسئلہ پر وہ شیعہ خیالات سے متخالف رکھتے ہیں اس کے اول جز کو انہوں نے ترک کر دیا۔ بہر حال عام مسلمانوں میں تو ان عقائد نے کوئی اختلال پیدا نہیں کیا۔ لیکن بعض شیعہ اور صوفی حلقوں میں انہوں نے ایسی صورت اختیار کر لی کہ انسانوں کو الہیت کا منصب دے دیا گیا اور حلولیہ و متنسخہ تخیلات کی درآمد کا راستہ کھل گیا۔



باب پنجم

اسماعیلی تحریک اور قرامطہ کا خروج

امام جعفر صادق سیدنا امام جعفر صادقؑ کی ذات بابرکات اسلامی تاریخ میں ایک خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اور سیدنا علیؑ اور سیدنا حسین علیہما السلام کے بعد شیعہ تحریکات میں ان کا تصرف شاید اور ائمہ سے زیادہ نظر آتا ہے۔ امامیہ اثنا عشری ان کو اپنے مذہب کا مدون خیال کرتے ہیں۔ صوفی ان کو مشائخین طریقت میں اعلیٰ ترین مرتبہ دیتے ہیں۔ ان کے تلامذہ کی فرست پر اہل سنت کی نفقہ کے امامین ابو حنیفہ اور مالک ابن انس۔ معتزلہ کے پیشوا واصل ابن عطاء تصوف اور کیمیاء کے مشہور آفاق عامل جابر ابن میان عیسے اشخاص کو شمار کیا جاتا ہے۔ اگرچہ واقعات کے اعتبار سے ان میں سے بعض اشخاص کی نسبت تلمذ صحیح ہو یا غلط لیکن ایسی روایات اس امر کی شاہد ہیں کہ امام موصوف کا اپنے معاصرین کے خیالات پر بہت قوی اثر ہوا ہے۔ شیخ فرید الدین عطار نے اپنے تذکرۃ الاولیاء کو تبرکاً و تمیناً ان کے ذکر سے آغاز کیا ہے اور ان کے کمالات باطنی کے بہت سے شواہد نقل کئے ہیں۔ شہرستانی نے اپنی کتاب الملک و النخل میں ان کے علمی اکتسابات اور زہد و تقویٰ کا نہایت شد و مد سے اقرار کیا ہے۔ غرض کہ مسلمانوں کے تقریباً سب فرقوں کا اس قول پر اتفاق ہے کہ علاوہ نسبی فضیلت کے وہ ایک زبردست شخصیت کے حامل تھے اکثر مقتدیان مذہب مرلے کے بعد بالفہ آمیز روایات اور غالی معتقدات کا محور و مرکز بن جلتے ہیں۔ لیکن خطابیہ کے بیان سے معلوم ہو چکا ہے کہ سیدنا جعفر صادقؑ اپنی حیات ہی میں الہیہیت سے مستحلی کر دئے گئے تھے۔ بہت سے معرکتہ الآرا مسائل مثلاً نور رسالت کا مسئلہ ان کی شہادت پر نقل کئے جاتے ہیں۔ شیعہ امامیہ اپنے شرعی معاملات میں ان سے استناد کرتے ہیں اور باطنیہ اپنے عجائبات کو ان سے منسوب کرتے ہیں۔ جابر ابن میان۔ حضرت ذوالنون مصری اور بہت سے اور صوفی بزرگ ان کو اسرار خفی و جلی کا معلم قرار دیتے ہیں۔ منجملہ اور علوم غریبہ کے قرآن مجید کی باطنی تائیل جس کا اسماعیلی اور

صوفی روایات میں ذکر آتا ہے۔ حروف و اعداد سے مستقبل کے حالات معلوم کرنے کا وہ طریقہ جس کو عرف عام میں جفر کہتے ہیں۔ دونوں کا ماخذ سیدنا جعفر صادقؑ کی تعلیم کو تصدیق کیا جاتا ہے۔ سیاسی پہلو سے بھی ان کی زندگی بہت وقیع خیال کی جاسکتی ہے کیونکہ ان کو اپنی چونسٹھ سینچھ سال کی مدت حیات میں چار اموی خلفاء یعنی ہشام۔ ولید۔ ابراہیم اور مروان اور دو عباسی خلفاء سفاح اور منصور کی حکومت سے سابقہ ہوا۔ اسلامی سلطنت کا وہ انقلاب عظیم جس نے اموی حکومت کی بجگنی کر کے عباسی خلافت کو اس کی جگہ نصب کر دیا۔ ان کی آنکھوں کے سامنے ہوا۔ وہ خود شیعوں کے وہ کی سیاسی حکمت عملی سے کوئی واسطہ نہ رکھتے تھے اور ان کی سازشوں سے اپنا دامن بچاتے تھے۔ چنانچہ جب آل عباس کے امام ابراہیم کو اموی خلیفہ مروان ثانی الملقب بہ ہمار نے وحشیانہ عذاب سے قتل کر دیا تو اس خاندان کے داعی اعظم ابوسعید نے جو ابوسعید کا شریک کار تھا۔ سیدنا جعفر کی وجاہت و اثر کو اپنے مقاصد کی تائید کے لئے کام میں لانے کی کوشش کی اور ان کو ایک خط لکھا۔ امام نے اس خط کو نامہ بر کے سامنے چاک کر دیا اور ایک شعر پڑھا جس کا مطلب یہ تھا۔ کہ اگر ایک شخص آگ لگا کے تو کیا دوسرا شخص مکلف ہے کہ خود کو اس آگ میں ڈال دے۔ لیکن اس خرم و احتیاط کے باوجود بعض شیعہ جماعتیں آپ کے نام سے ناجائز فائدہ اٹھاتی تھیں۔ اور اپنی کارستانی کو ان کی ہدایت و ارشاد کا نتیجہ ظاہر کرتی تھیں۔ ان کے حلقہ دوس میں ہر قسم کے لوگ شریک ہوتے تھے جن میں سے بعض اہل بیت کی محبت و حمایت کا دم بھرتے تھے۔ یہ نام نہاد دوست و دشمنوں سے بھی زیادہ مخدوش تھے کیونکہ وہ اپنے منصوبوں کو امام صاحب کا فرمودہ بنا کر جہاں شیعہ کے رد و بدیں کرتے تھے اور ان کو اپنا آلہ کار بناتے تھے۔ خطابیہ کا سرگروہ جبکہ ذکر ہو چکا ہے اسی قماش کے لوگوں میں سے تھا۔ اور اس کے علاوہ متعدد اشخاص کا نام یہ سچے پتہ چلتا ہے جن کو مختلف شیعہ فرقے سیدنا جعفر کے اصحاب میں شمار کرتے ہیں۔ اور جو ان کے نام پر طرح طرح کی بدعات و عوام میں شائع کرتے رہتے تھے۔ ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ سفاح اور منصور جو اپنے سابق دوستوں کی فتنہ پر بازی کو خوب جانتے تھے کیونکہ وہ خود اسی کی بدولت منصب خلافت تک پہنچے تھے امام صاحب سے بلاوجہ خائف و بدگمان رہتے تھے اور اگر چہ بظاہر ان کے ساتھ حسن سلوک برتتے تھے لیکن دل میں شدید بغض و عناد رکھتے تھے۔ ۱۹۸ھ میں سیدنا جعفرؑ کا انتقال ہو گیا۔ شیعہ روایت کے مطابق ان زہر دیا گیا لیکن بعض مورخین اس روایت کی صحت سے انکار کرتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جب کسی امام کا انتقال ہوا شیعوں کے وہ میں اس کے جانشین کے تعین کے سوال پر بیجان و تفرقہ پیدا ہو گیا۔ یہی بات اس وقت بھی پیش آئی۔ حسب معمول ایک فرقہ نے تو سیدنا جعفرؑ کی موت سے انکار کر دیا اور ان کو

حی و قائم تصور کر کے ان کی حجت کا انتظار کرنے لگے۔ گویا سلسلہ امامت کو ان کی ذات پر عمل ختم کر دیا۔ یہ فرقہ کوئی تاریخی وقعت حاصل نہیں کر سکا۔ لیکن جس اختلاف کا اسلامی تاریخ پر بہت وسیع اور دیر پا اثر ہوا۔ وہ یہ تھا کہ ایک کثیر جماعت نے سیدنا جعفرؑ کے بعد سیدنا موسیٰ کاظمؑ کو امام تسلیم کر لیا۔ لیکن بعض لوگوں نے اس سے اتفاق نہیں کیا اور کہا کہ امامت ان کے بھائی حضرت اسمعیلؑ کا حق ہے۔ سیدنا جعفرؑ کے ان بیٹے اسمعیلؑ کے متعلق معتبر روایت یہ ہے کہ وہ اپنے والد محترم کی وفات سے چند سال قبل فوت ہو گئے تھے۔ ان کی والدہ فاطمہ سیدنا حسنؑ کی پوتی تھیں اور غالباً ان کی نسی فیضیت ان کے بیٹے اسمعیلؑ کے حق امامت کو مرجع قرار دینے کی ایک وجہ تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سیدنا جعفرؑ نے پہلے حضرت اسمعیلؑ کو اپنا وصی نامزد کیا تھا۔ لیکن بعد میں کسی سبب سے ان سے ناخوش ہو گئے اور سیدنا موسیٰ کاظمؑ کو اپنا جانشین قرار دیا۔ یہ جو روایت ہے کہ ناخوشی کا باعث حضرت اسمعیلؑ کی خروشی تھی زمانہ بالبد کی اختراع اور تعصب سے ملوث معلوم ہوتی ہے۔

چونکہ امامت کے نعین کے متعلق مستند شیعہ عقیدہ یہ ہے کہ ہر ایک امام کا ایک وصی ہوتا ہے اور اس وصی کا تقریر بالنص یا مجانب اللہ ہوتا ہے۔ یہ امر جہلاً تعجب خیز نہیں کہ سیدنا جعفرؑ کی اول نامزدگی کی تشیخ خواہ وہ حضرت اسمعیلؑ کی وفات کی وجہ سے واقع ہوئی ہو یا کسی اور سبب سے خوش عقیدہ طبائع میں احتمال کا موجب ہو جائے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مستقبل واقعات کا علم نہ ہو۔ اور وہ سیدنا جعفرؑ کو ایک ایسے شخص کو اپنا وصی نامزد کرنے کی ہدایت کرے جو امام تیس بن سکتا تھا۔ جو شیعہ سیدنا موسیٰ کاظمؑ کی امامت کے مقرر تھے۔ انہوں نے تو اس مشکل سوال کا یہ جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور جب چاہے اپنی مشیت کو بدل سکتا ہے۔ لیکن حضرت اسمعیلؑ کے بعض حامی اس جواب سے مطمئن نہیں ہوئے۔ اور انہوں نے اس معرکہ کا جو حل پیدا کیا وہ شیعہ خصوصاً اس کے غالی طبقہ کی ردایات سے زیادہ موافقت رکھتا تھا۔ وہ یہ کہتے تھے کہ حضرت اسمعیلؑ فوت ہی نہیں ہوئے۔ بلکہ ان کے والد زید رگوار نے دشمنوں کی چیرہ دستی سے محفوظ رکھنے کے لئے ان کو آدمیوں کی نگاہوں سے پنہاں کر دیا ہے۔ حضرت اسمعیلؑ زندہ ہیں اور اس وقت تک زندہ رہیں گے جب تک کہ حالات زمانہ ان کے ظہور کے مساعد ہوں۔ اس وقت وہ ظاہر ہو کر تمام دنیا کو اپنے تصرف میں لائیں گے۔ اور تمام انسانوں کو اپنا مطیع و منقاد بنائیں گے۔ سیدنا جعفرؑ کا قول رو نہیں ہو سکتا۔ چونکہ انہوں نے حضرت اسمعیلؑ کو اپنا وصی مقرر کیا تھا اور ہم کہ ان کا نائب فراں ہونے کی ہدایت کی تھی۔ اس لئے جب حضرت اسمعیلؑ کی موت کی خبر سنی تو ہم نے سمجھ لیا کہ وہ مرے نہیں بلکہ وہی امام قائم و منتظر ہیں۔ جو شیعہ یہ عقیدہ رکھتے تھے وہ اسمعیلیہ کے لقب سے ملقب ہوئے۔

اور یہی عقیدہ اصلی اور خالص اسماعیلی عقیدہ تصور کیا جاسکتا ہے لیکن اسماعیلیہ شیعہ سب ایک خیال کے نہ تھے۔ حضرت اسماعیلؑ کی موت کا واقعہ ایسا نہ تھا کہ اس سے اغراض کیا جاسکے۔ خصوصاً اس لئے کہ سیدنا جعفرؑ نے حضرت اسماعیلؑ کے جنازہ میں اکثر علمائین مہینہ کو شریک کیا تھا اور ان کی عینی شہادت اس واقعہ کی تصدیق کے لئے کافی تھی۔ لہذا اسماعیلیہ کا ایک اور فرقہ ان کی موت کا اقرار کرتا تھا لیکن اس اقرار کے باوجود یہ کہتا تھا کہ اپنے پدر بزرگوار کی حیات میں حضرت اسماعیلؑ ان کے وحی نامزد ہو چکے تھے مگر چونکہ ان کا انتقال اپنے باپ کے سامنے ہو گیا۔ سیدنا جعفرؑ نے ان کے بیٹے حضرت محمد بن اسماعیلؑ کو حضرت اسماعیلؑ کا منصب نفیض کر دیا۔ امامت سیدنا حسنؑ اور سیدنا حسینؑ کے بعد ایک بھائی سے دوسرے بھائی کو منتقل نہیں ہو سکتی۔ ورنہ سیدنا حسینؑ کے بعد حضرت محمد بن حنفیہ کا حق فائق سمجھا جاتا۔ وہ ہر حالت میں باپ سے بیٹے کو منتقل ہوتی ہے۔ اس فرقہ کو اس کے سرگروہ مبارک نامی کی نسبت سے مبارکیہ کہتے ہیں۔ مبارک کے متعلق صرف اس قدر معلوم ہے کہ وہ اسماعیل بن جعفرؑ کا مولیٰ تھا۔ سیدنا حسنؑ کی امامت کے متعلق ایک بات قابل ذکر ہے۔ کہ شیعہ جماعت کا عام رجحان باپ کے بعد بیٹے کو امامت کا مستحق سمجھنے کی جانب ہے۔ در آخر خلیفہ سیدنا حسنؑ کے بعد ان کی اولاد کو اکثر شیعہ جماعتوں نے نظر انداز کر دیا۔ مختلف اوقات میں اس استثنائی نظر کی مختلف توجہات پیش کی جاتی رہی ہیں۔ عام طور پر سیدنا حسنؑ اور سیدنا حسینؑ کی امامت کو مساوی قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن کم از کم ایک شیعہ جماعت اس وقت بھی موجود ہے جو مذکورہ بالا اصول کے تحت میں سیدنا حسنؑ کی مستقل امامت کے منکر ہیں۔ یہ جماعت اسماعیلیہ کے ان فروع پر مشتمل ہے جو نہرانی نس آغاخان کو دور حاضر کا امام مانتے ہیں اور اس کا مزید تذکرہ کسی آئندہ موقع پر کیا جائے گا۔ اس جماعت کے علاوہ بعض اور شیعہ فرقوں کا بھی پتہ چلتا ہے۔ جو سیدنا حسنؑ کو مستقل امام نہیں تصور کرتے تھے بلکہ امام المتورع کہتے تھے۔ یعنی یہ کہ امامت ان کو کچھ عرصہ کے لئے ودیعت کر دی گئی تھی اور اس کے بعد سیدنا حسینؑ کو منتقل ہو گئی۔

قرامطہ اسماعیلیہ خالص یعنی وہ جماعت جو حضرت اسماعیلؑ کی حیات و غیبت کی مقرران کی واپسی کی متوقع تھی اور یہ دوسری جماعت جو مبارکیہ کے نام سے موسوم ہوئی۔ اسماعیلیہ گروہ کی سب سے قدیم فروع معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن شہرت و اثر کے اعتبار سے اس گروہ کی ایک تیسری جماعت کو سبقت حاصل ہے جو قرامطہ کے نام سے معروف ہوئی اور جس نے اس گروہ کی عملی زندگی میں اس قدر نمایاں حصہ لیا ہے کہ بعض لوگ قرامطہ کو اسماعیلیہ کا مرادف خیال کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے۔ کہ ابتدا میں اسماعیلیہ ان متعدد شیعہ فرقوں سے زیادہ متمیز نہ تھے۔ جو وقتاً فوقتاً امامت کے تعین کے متعلق عام شیعہ گروہ سے اختلاف

ایک جداگانہ مسلک اختیار کر لیتے تھے لیکن جمہور کے مقابلہ میں کوئی پابندار حیثیت پیدا کرنے سے عاجز ثابت ہوتے تھے۔ لیکن اسماعیلیہ فرقہ میں خطابیہ کے باقیات بھی شامل ہو گئے اور چونکہ اس فرقہ نے بعض مخصوص عقائد اور ایک نہایت موثر طریق کار ایجاد کر لیا تھا۔ ان کی شمولیت اسماعیلیہ کی تقویت کا سبب ہو گئی۔ خطابیہ اور اسماعیلیہ کے رد الباط کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ابو محمد حسن بن موسیٰ نو سنجی جو تیسری صدی ہجری کا ایک نہایت معتبر شیعہ مصنف ہے اپنی کتاب "فرق الشیعہ" میں اسماعیلیہ اور خطابیہ کو باہم متحد قرار دیتا ہے اور یہ تصریح کرتا ہے کہ خطابیہ کا ایک فرقہ محمد ابن اسمعیل کے فرقہ میں داخل ہو گیا تھا گو یا اس کے خیال میں وہ مذہب جو بعد میں اسماعیلیہ کے نام سے موسوم ہوا۔ خطابیہ اور اسماعیلیہ کی آمیزش کا نتیجہ تھا۔ خطابیہ کے عقائد کا مفصل تذکرہ اس سے قبل ہو چکا ہے۔ اس فرقہ کے بانی ابو الخطاب محمد بن ابی زریب الاسدی نے سیدنا جعفر کی زندگی میں ان کے نام پر خروج کیا تھا لیکن عباسی حکومت کے مقابلہ سے عاجز ثابت ہوا اور ایک جنگ شدید کے بعد گرفتار ہو گیا۔ وہ اور اس کے بعض شرکاء مقتول و مصلوب ہوئے۔ اور ان کے سر کاٹ کر منصور کے پاس بھیجے گئے جس نے تین دن تک ان مردوں کو زندہ رکھے دروازہ پر معلق رکھا، اس شکست کے بعد خطابیہ کے باقیات اور کوفہ کے کچھ اور شیعہ جو ان کی مانند غالی عقائد رکھتے تھے۔ حضرت محمد ابن اسمعیل کے نام لیا گروہ میں شامل ہو گئے۔ مگر زمانہ کے ساتھ یہ گروہ غالی شیعیت کا مبادی و مابوی بن گیا اور اس میں نئی نئی بدعات اور نئے نئے فرقے پیدا ہونے لگے۔ ان میں سے بعض کا عقیدہ تھا کہ سیدنا جعفر کی روح ابو الخطاب میں منتقل ہو گئی تھی۔ اور ابو الخطاب کے بعد وہی روح محمد ابن اسمعیل اور ان کی اولاد میں حلول کر گئی۔ مبارکیہ فرقہ کے بعض اشخاص جو اس نوع کے عقائد رکھتے تھے۔ اس فرقہ سے علیحدہ ہو گئے اور ایک جدید فرقہ قائم کر لیا۔ اسی کو "قرامطہ" کہتے ہیں۔

نوسنجی نے قرامطہ کے عقائد کی جو تفصیل دی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ فرقہ ابتدا میں مبارکیہ کا ہم خیال تھا۔ لیکن بعد میں ان سے اختلاف رکھنے لگا۔ قرامطہ کا قول تھا کہ حضرت رسول اللہ کے بعد حضرت سات ائمہ ہوئے ہیں یعنی سیدنا علی سے لیکر سیدنا جعفر تک مثل عام شیعہ عقیدہ کے چھ ائمہ ہوئے۔ اور ساتویں امام حضرت محمد ابن اسمعیل ابن جعفر ہیں۔ قائم اور ہمدی وہی ہیں۔ اور ان کو رسالت کا مرتبہ بھی حاصل ہے۔ ان کا قول تھا کہ حضرت پیغمبر کی رسالت اس روز ختم ہو گئی۔ جس روز انہوں نے خم قہر میں سیدنا علی کو اپنے منصب پر مقرر کیا اور یہ فرمایا کہ جس کا میں مولا ہوں اُس کا علی مولا ہے۔ ان کے خیال میں اس حکم کے معنی یہ ہیں۔ کہ رسالت و نبوت انکی ذات سے علیحدہ ہو کر حکم الہی سے سیدنا علی کے سپرد

ہو گئی اور زناں بعد حضرت رسول اللہ (ﷺ) سیدنا علیؑ کی امامت کے تابع تھے۔ سیدنا علیؑ کے بعد امامت درجہ بدرجہ منتقل ہو کر سیدنا جعفر صادقؑ کے حصہ میں آئی۔ لیکن ان کی زندگی ہی میں ان سے منقطع ہو کر ان کے بیٹے حضرت اسماعیلؑ میں آ گئی۔ لیکن بعد میں اللہ تعالیٰ نے اپنے ارادہ کو بدل لیا اور سیدنا جعفرؑ اور حضرت اسماعیلؑ دونوں کو امامت سے محروم کر کے اس منصب عالیہ کو حضرت محمد ابن اسماعیلؑ کے سپرد کر دیا۔ حضرت محمد ابن اسماعیلؑ ان کے خیال میں بلاد روم میں امامت گزین ہیں جیسا کہ ابھی بیان ہو چکا ہے وہ قائم و مہدی ہیں۔ اور قائم کے معنی ان کے ہاں یہ ہیں کہ وہ رسالت کا مرتبہ بھی رکھتا ہے اور شریعت محمدیؐ کو منسوخ کر کے ایک جدید شریعت قائم کرے گا۔ حضرت محمد ابن اسماعیلؑ کو وہ اولاد ہم بھی کہتے ہیں۔ سات اشخاص الاولاد روم کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ حضرت نوحؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمدؐ علیہم السلام۔ سیدنا علیؑ اور حضرت محمد ابن اسماعیلؑ۔ اسی طرح آسمان اور زمین بھی سات ہیں اور انسان کا جسم بھی سات حصوں میں منقسم ہے۔ یعنی دو ہاتھ، دو پاؤں، ایک پشت، ایک بطن اور ایک قلب۔ سر کے بھی سات جوارح ہیں۔ دو آنکھیں، دو کان، دو ہتھکنے اور ایک ہونہ جسم انسانی میں جو مرتبہ قلب کو حاصل ہے وہی درجہ حضرت محمد ابن اسماعیلؑ کو امام کے درمیان حاصل ہے۔ جنت کو وہ محرومات کی اجاحت اور تکلیفات شرعی کے اسقاط سے تعبیر کرتے تھے۔ دنیا کو وہ بارہ جزیروں میں تقسیم کرتے تھے۔ ہر ایک جزیرہ میں ایک حجت کی موجودگی لازمی ہے جس کو نائب امام تصور کرنا چاہیے۔ حجت کا نائب داعی اور داعی کا نائب ید ہوتا ہے۔ حجت بمنزلہ باپ داعی بمنزلہ ماں اور ید بمنزلہ بیٹے کے ہے۔ نور بخشی کی رائے میں ان کا یہ خیال نصاریٰ سے ماخوذ ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کو باپ حضرت مسیح کو بیٹا اور حضرت مریمؑ کو ماں کہتے ہیں۔ قرامط قران الہی اور سنت نبویؐ کے ظاہر و باطن میں تمیز کرتے ہیں اور ظاہر کی متابعت کو ایک نوع کا عذاب تصور کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اور مسلمانوں خصوصاً ان شیعہ کہ جو سیدنا موسیٰؑ کاظمؑ کی امامت کے منقرض تھے قتل و غارت کرنا اور ان کے زن و فرزند کو لونڈی غلام بنانا جائز تھا۔ تو بخجی کہتا ہے کہ اس کے زمانہ میں قرامط کی تعداد کثیر تھی۔ لیکن ان کو کوئی شریعت و قوت نصیب نہ تھی۔ ان میں سے اکثر سواد کو نہ دیکھ میں تو ملن تھے۔ اسماعیلیہ کے مختلف فرقوں کے متعلق علامہ زنجلی کے اس بیان کی تائید شیخ ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعریؑ کی کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین سے ہوتی ہے۔ اگرچہ اشعریؑ نے قرامط کے عقائد کے بارہ میں بہت اختصار سے کام لیا ہے۔ اور جب مرد اس پایہ کے مصنف جن میں سے ایک شیعہ امامیہ تھا اور دوسرا اہل سنت و جماعت ایک ہی بیان پر متفق ہو جائیں۔ اور وہ

دوں ایسے زمانہ سے تعلق رکھتے ہوں جو اسماعیلی تبلیغ و تحریک کا آغازی زمانہ تھا (یعنی تیسری صدی ہجری کا نصف آخر) تو اس بیان کی صداقت کا امکان بہت قوی ہو جاتا ہے۔ نیز جو بیانات بعد کے مصنفین مثلاً ابن حزم، شہرستانی و زہری وغیرہ کی تصانیف میں پائے جاتے ہیں۔ وہ اس بیان کے مخالف نہیں ہیں۔ اگرچہ ان میں بعض ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں۔ جن کا نہ بخجی نے کوئی تذکرہ نہیں کیا۔ مثلاً نہ بخجی قرامطہ کے قائدین کے صرف تین چار درجے بتاتا ہے۔ یعنی امام۔ حجت۔ داعی اور ید۔ متاخرین سات درجوں کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک اصول کا تعلق ہے یہ سب بیانات متحد ہیں کہ قرامطہ دین میں ظاہر و باطن کی تمیز کرتے تھے۔ آیات قرآنی اور احکام شرعی کی ایسی تاویلات کرتے تھے جو ان کے مقاصد و مطالب کے نسخ و تحریف پر مبنی تھیں۔ اور ان تاویلات کو مذہب کا باطن قرار دیتے تھے۔ تکلیفات شرعی سے آزادی اور منوعات کی اباحت کا میلان رکھتے تھے۔ منصب امامت کے متعلق غالی عقائد کا اظہار کرتے تھے اور اس امر کے قائل تھے کہ دین محمدی قابلِ نسخ ہے۔ اگرچہ صاف طور پر یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ نسخ زمانہ ماضی میں ہو گئی یا زمانہ مستقبل میں ہوگی۔ جب حضرت محمد ابن اسمعیل مہدی اور قائم کی حیثیت میں ظہور کریں گے۔ نیز یہ امر بھی مشکوک رہ جاتا ہے کہ حضرت محمد ابن اسمعیل کو وہ خاتم الامم تصور کرتے تھے۔ یا امامت کو ان کی اولاد میں جاری رکھنے کے حامی تھے۔ چونکہ قرامطہ اور دوسری اسماعیلی جماعتوں کو عموماً سببہ کا لقب دیا جاتا ہے۔ اس سے گمان ہوتا ہے کہ وہ صرف سات اشخاص کی امامت کے اسی طرح قائل تھے جس طرح کہ اثنا عشری شیعہ صرف بارہ اماموں کو مانتے ہیں۔ لیکن فی الواقعہ بعض اسماعیلی جماعتوں نے امامت کو صرف سات اشخاص تک محدود نہیں کیا بلکہ اس سلسلہ کو جاری رکھا اور یہ کہا کہ ہر زمانہ میں ایک امام کا ہونا لازمی ہے۔ خواہ حالات زمانہ اس کو ظاہر و معروف ہونے کی اجازت دیں یا خافت و مستور رہنے پر مجبور کریں۔ علاوہ ازیں اگر یہ پیدنا حضرت صادقؑ کو ششم امام قرار دیا جائے اور ان کے بیٹے حضرت اسمعیلؑ کو بھی امامت میں شریک کر لیا جائے تو حضرت محمد ابن اسماعیل تک امامہ کی کل تعداد بجائے سات کے آٹھ ہو جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہی اشکال سیدنا حسنؑ کو امامت سے خارج کرنے کا باعث ہوا ہو۔ یا یہ بھی قیاس ہو سکتا ہے کہ چونکہ قرامطہ حلولی اور متناسخہ عقائد کا رجحان ظاہر کرتے تھے۔ ان کے خیال میں اماموں کا تشخص و تعداد وہ مفہوم نہ رکھتے ہوں۔ جو ان کو ہمارے خیال میں حاصل ہے۔ جب یہ مان لیا گیا کہ سب امامہ ایک ہی موجود ازلی کے مختلف مظاہر ہیں۔ تو جس طرح مسیحی تثلیث کو حید کی منافی نہیں اسی طرح سات کا تقید اس سے زیادہ اماموں کو ماننے سے مانع نہیں ہو سکتا۔ اور حضرت محمد ابن اسماعیل کو آخری اولوالعزم اور امام مانتے ہوئے بھی امامت کو ان کے اخلاف میں جاری رکھا جاسکتا ہے۔ اغلب خیال

یہ ہے کہ قرامطہ ابتدا میں صرف سات اماموں ہی کا اقرار کرتے تھے لیکن بعد میں جب سیاسی کوائف تبدیل ہو گئے تو انہیں نے حسب موقہ کبھی ناظمی خلفائے مصر کی امامت کا اقرار اور کبھی انکار کر دیا۔ رہا سات دہارہ کا تعین تو یہ اعداء زمانہ قدیم سے متبرک اور پُر اسرار اعداء خیال کئے جاتے رہے ہیں۔ وقت کی تقسیم سات دن کے ہفتہ اور بارہ ماہ کے سال میں کی جاتی ہے۔ سات آسمانوں اور سات زمینوں کے وجود کا عقیدہ عام تھا۔ غرض کہ ان اعداء کو بہت سے خصائص اور خواص حاصل تھے۔ علی ہذا القیاس جبرائیل کو کائنات کے تقابل سے عالم الصغر تصور کرنے کا خیال بھی بہت پُرانا ہے۔ قرامطہ نے ان قدیم تخیلات کو اسی طرح اپنے عقیدہ کا جزو بنالیا جس طرح کہ ان کی متقاوون جماعتوں یعنی اسماعیلیہ کے بعض دیگر فرقوں نے زمانہ بالبعد میں یونانی فلسفہ کے بہت سے اجزاء کو اپنی سرشت میں جذب کر لیا۔

قرامطہ کا ظہور اسماعیلی تحریک کا پہلا مہینہ مظاہرہ تھا لیکن اپنے آغاز سے تقریباً سو سال بعد تک یہ تحریک بالائے سطح آنے سے گریز کرتی رہی۔ اور ان مخفی طریقوں سے جو دراصل کیسانہ کی ایجاد تھے۔ اپنی تبلیغ کو اس اثنا میں وسعت دیتی رہی۔ لیکن کیسانہ کے برخلاف ان میں شروع سے کم و بیش ایسے انخاص موجود رہے جو اپنے عقائد کی نشرو اشاعت فلسفیانہ رنگ کی تصانیف کے ذریعہ سے کرتے تھے اور چونکہ فلسفہ کا ذوق اس زمانہ کے مسلمانوں میں بہت عام تھا ایسی تصانیف خاصی موثر اور مقبول ہو سکتی تھیں وہ اپنی آراء اور خیالات کو ائمہ اہل بیت خصوصاً سیدنا جعفر صادقؑ سے منسوب کرتے تھے اور یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ ان کے ان دعاوی میں صداقت کا کوئی نشانہ موجود تھا یا نہیں۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے تاریخی مشاہد بہت ناکافی ہیں۔ لیکن محض قیاسی وجوہ کی بنا پر اس بات کے ماننے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا کہ سیدنا محمد باقر اور سیدنا جعفر صادقؑ جن کا علمی ذوق مسلم ہے۔ ان فلسفیانہ نظریات میں کسی حد تک لچسپی لیتے ہوں۔ جو ان کے معاصرین کے لئے دلچسپی کا سامان تھے اور جس طرح معتزلہ اور دیگر مسلمان متکلمین ان نظریات کو اسلامی عقائد کے ساتھ مربوط کرنے کی سعی کر رہے تھے یہ محترم بزرگ بھی فلسفہ اور مذہب کے مابین ایک ایسا رابطہ پیدا کرنے کے متمنی ہوں جو ایک طرف تو مسلمانوں کو الحاد و دہریت کے غلبہ سے محفوظ رکھے اور دوسری جانب ان کے علمی ذوق کو تشفی کا موقع دے۔ لہذا قوی امکان ہے کہ باطنیہ تعلیم کے بعض اجزاء واقفائے ائمہ کے اقوال سے ماخوذ ہوں۔

اس سوال سے متعلق ایک سوال بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ خود حضرت محمد ابن اسماعیلؑ کی اولاد حضرت محمد بن اسماعیلؑ کی اولاد حد تک واسطہ تھا۔ جو ان کے نام پر بعض انخاص پیش کر رہے تھے۔ اسماعیلی تحریک کا لازمی نتیجہ یہ

ہوا کہ حکومت ان کی جانب سے بظن ہو گئی اور اسماعیلیہ روایت کے مطابق ہارون رشید نے ان کے قتل کا تہیہ کر لیا۔ لیکن اس کی زوجہ زبیدہ خاتون نے حضرت محمد کو خلیفہ کے اس ارادہ سے مخفی طور پر آگاہ کر دیا اور وہ بروقت مدینہ منورہ سے ترک وطن کر کے کوفہ میں پناہ گزیں ہو گئے۔ یہاں بھی ان کو عافیت کا سامان نہ نظر آیا۔ تو اپنے اہل و عیال کو ہمراہ لے کر ایران چلے گئے۔ جہاں ملہوئے کے مصافات میں دو طہران کے قریب ہے) ایک قصبہ جن کا نام غالباً ان کے اپنے نام کی رعایت سے محمد آباد بیان کیا جاتا ہے کچھ عرصہ کے لئے ان کا مسکن ہو گیا۔ اسماعیلیہ کہتے ہیں کہ جب ہارون کو ان کی اس جائے پناہ کا علم ہوا تو اس نے اسحاق ابن عباس فارسی کو جو حاکم رے تھا حکم دیا کہ محمد کو لہذا دروازہ کر دیا جائے۔ لیکن چونکہ اسحاق ان سے حسن اعتماد رکھنے کے علاوہ ان کی زوجہ فاطمہ خاتون کا مامول تھا۔ اس نے خلیفہ کے حکم کی تعمیل نہ کی اور حضرت محمد کو اپنے ایک دوست منصور ابن حوشب کے پاس نہاد و نہ بھیج دیا۔ ہارون نے اسحاق کی اس نافرمانی سے برا فروختہ ہو کر اسحاق کو تو زندان میں ڈال دیا اور ایک شخص محمد ابن خراسانی کو اس کام پر مامور کیا کہ حضرت محمد کو گرفتار کر کے حاضر دربار کرے۔ شخص جب حضرت محمد کے پاس آیا تو کچھ ایسا مرعوب و متاثر ہوا کہ ان کے حلقہ ارادت میں داخل ہو گیا اور ان کے ہمراہ فرغانہ چلا گیا جو ترکستان میں قوقند کے قریب واقع ہے۔ اسماعیلیہ کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ فرغانہ حضرت محمد کا آخری مستقر تھا۔ یہیں ان کا انتقال ہوا۔ اور یہیں ان کا مدفن ہے۔ حضرت محمد اپنے چچا سیدنا موسیٰ کاظم سے عمر میں زیادہ تھے اور انہوں نے اپنے دادا سیدنا جعفر کے سایہ عاطفت میں پرورش پائی تھی۔ ان کے ایک بیٹے عبد اللہ کے متعلق اسماعیلیہ کا بیان ہے کہ وہ اپنے والد کے انتقال کے بعد عباسیوں کی سختی کے خوف سے مختلف مقامات میں چھپتے پھرے اور آخر شام کے شہر سلمیہ میں آکر مقیم ہو گئے۔ جو نجی اپنی تاریخ جانکشا میں حضرت محمد کی امامت رے کی تصدیق کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان کے کئی بیٹے تھے جو خراسان میں روپوش زندگی بسر کرتے تھے اور ان کی اولاد قندھار اور سندھ تک پھیل گئی تھی۔ حضرت اسماعیل کے دوسرے بیٹے علی شام و مغرب کی جانب چلے گئے اور چونکہ وہ امامت کے مدعی نہ تھے اور نہ کوئی سیاسی جماعت ان کی متابعت و تائید کرتی تھی وہ اپنے نسب کو ظاہر کرتے تھے اور ان کی اولاد ان ممالک میں موجود تھی۔ بعض مغربی مؤرخین دستور المجہین کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ ہارون الرشید کے ظلم و تعدی کے خوف سے حضرت محمد ابن اسماعیل ہند کو ہجرت کر گئے تھے اور ان کے چچہ بیٹے تھے۔ جعفر۔ اسماعیل۔ احمد۔ حسین۔ علی اور عبد الرحمن۔

کتاب مذکور اسماعیلیہ تصنیف خیال کی جاتی ہے اور اس کا قلمی نسخہ بہت کمیا ہے۔

بہر حال یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچتا ہے کہ حضرت محمد ابن اسماعیل کے اخلاف اسلامی دنیا کے اقطاع و جوارب میں منتشر ہو گئے تھے۔ حضرت محمد بن اسماعیل اور ان کی اولاد کے ہند و سندھ تک ہجرت کر جانے کی روایت کے سلسلہ میں یہ اضافہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی آثار و قرائن سے اس بات کا پختہ ثبوت ملتا ہے کہ سندھ جو بہت اوائل میں عربوں کے زیر تصرف آچکا تھا۔ تیسری صدی ہجری میں اسماعیلیہ اور قرامطہ کے داعیوں کی توجہات کا مرکز ہو گیا تھا۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم کچھ عرصہ کے لئے ان کا تسلط سندھ اور اس کے ملحقہ مقامات میں قائم ہو گیا تھا۔ چنانچہ سلطان محمود غزنوی کے متعدد مہمات میں سے ایک کا مقصد ملتان سے قرامطہ کا اخراج تھا جو اس شہر پر قابض ہو گئے تھے۔ بد قسمتی سے تاریخ ہند کا یہ ورق تقریباً گم ہو گیا ہے اور محمد ابن قاسم اول عرب فاتح سندھ اور سلطان محمود غزنوی کے درمیان جو زمانہ گزرا اس کے واقعات اب تک تحقیق نہیں ہو سکے۔ اس کی وجہ وہی تاریخی ہے جو اسماعیلیہ تحریک کے ابتدائی مراحل کو ہماری نظر سے پنہاں کرتی ہے۔ اگرچہ تیسری صدی کے نصف اول میں عباسی حکومت کے خلاف جن بے لادلوں اور سازشوں کا تاریخ میں ذکر آتا ہے ان میں سے سب نہیں تو بعض ضرور اس فرقہ کی خفیہ ریشہ دوانیوں کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن ابھی اس کو یہ جرأت نہیں ہوئی تھی کہ اپنے منصوبوں کو روشنی میں لائے۔ اس مجبوری کے دو بڑے اسباب تھے۔ ایک تو یہ کہ اس وقت تک خاندان عباسیہ کا آفتاب سلطنت نصف النہار پر تھا اور کسی بدخواہ جماعت کو یہ جرات نہیں ہو سکتی تھی کہ اس خاندان کے خلاف علانیہ جنگ کا قصد کرے۔ دوسرے جمہور شیعہ امامت کو سیدنا موسیٰ کاظم اور ان کی اولاد کا حق تسلیم کرتے تھے اور ابھی تک اس خاندان کے ایک محترم راہنما کی موجودگی شیعہ خیالات میں اعتدال پیدا کرنے کی قلیل تھی۔

اسی اثنا میں ماموں رشید عباسی کا شیعہ کی جانب میلان اور سیدنا علی رضا کو اپنا جانشین **امام مہدی** نامزد کرنے کا واقعہ ایک قلیل مدت کے لئے شیعہ گروہ کو یہ اطمینان دلانے کا باعث ہو گئے کہ ان کی دیرینہ تمنا کے پورا ہونے کا وقت قریب ہے۔ لیکن بعد کے واقعات نے ان کی امیدوں کا خاتمہ کر دیا اور عباسی حکومت سے ان کی عدالت پیشتر سے بھی زیادہ شدید ہو گئی۔ ۳۲۰ھ میں سیدنا حسن عسکری کا انتقال ہو گیا جو عام طور پر شیعہ گروہ کی نگاہ میں یازدہم امام تھے۔ ان کی وفات نے اس گروہ میں ایک تازہ ہیمان پیدا کر دیا۔ کیونکہ امام مذکور کی کوئی ظاہر اولاد نہ تھی جو ان کی وارث ہو سکے۔ ان کی میراث دنیوی ان کی والدہ ماجدہ اور ان کے بھائی حضرت جعفر کے درمیان تقسیم ہو گئی لیکن کوئی ایسا شخص نظر نہ آتا تھا جس کو شیعہ جمہور متفقہ طور پر ان کی روحانی میراث یعنی امامت کا حق تسلیم کر لیں

اب اس فرقہ میں بھی جو اپنے آپ کو امامیہ کہتا تھا اور جس کو اور شیعہ جماعتوں کے مقابلہ میں اہل تشیع کا روایتی اور قدامت پسند فرقہ ہونے کا امتیاز حاصل تھا۔ اختلاف خیال رونما ہوا۔ اور یہ فرقہ کئی جماعتوں میں منقسم ہو گیا۔ ایک جماعت تو اہل تشیع کی ایک قدیم عادت کے مطابق امام حسنؑ عسکری کو زندہ اور قائم تصور کرتے تھی۔ اور ان کے دوبارہ ظہور کی منتظر ہو گئی۔ چند جماعتوں نے خانوادہ امامت کے مختلف ارکان کو اپنی توجہات کا مرکز بنالیا۔ لیکن ایک جماعت ایسی بھی ہوئی جس نے یہ دعویٰ کیا کہ امام کافرنہا اور جائزین موجود ہے اگرچہ ہماری نظروں سے مستور ہے۔ اپنے وقت پر مہدی اور صاحب الامر کی حیثیت میں نمودار ہو گا اور ظلم و جور کو دنیا سے نیست و نابود کر کے عدل و انصاف کو رائج کرے گا۔ لیکن اس جماعت میں بھی اس امام مستور کے متعلق کوئی اتفاق آراء نہ تھا۔ کچھ لوگ کہتے تھے کہ ان کا نام محمدؑ ہے۔ اور وہ امام حسنؑ عسکری کی وفات سے قبل پیدا ہو چکے تھے۔ بعض کا قول تھا کہ امام موصوف کی وفات کے چند ماہ بعد پیدا ہوئے۔ بعض ان کے نام و تاریخ ولادت کے تعین کو ناجائز خیال کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہم کو صرف یہ یقین ہونا کافی ہے کہ امامت منقطع نہیں ہوئی۔ کیونکہ اس کے خلاف سمجھنا اس بشریت کے خلاف ہے جس کو شیعہ سیدنا علیؑ سے منسوب کرتے ہیں۔ اور جس کا حاصل یہ ہے کہ دنیا امام سے خالی نہیں ہو سکتی۔ نہ بخجی جو سیدنا حسنؑ عسکری کے انتقال سے قبل غالباً پیدا ہو چکا تھا۔ اور جس کی تصنیف ”فرق الشیعہ“ غالباً اس واقعہ کے صرف پچیس تین سال بعد مکمل ہوئی تھی۔ اس آخری عقیدہ کو امامیہ کا صحیح عقیدہ قرار دیتا ہے اور اس کی تفصیل اس طرح بیان کرتا ہے کہ اللہ عزوجل کے لئے ہر زمانہ میں ایک حجت کا ہونا لازمی ہے۔ سیدنا حسن عسکریؑ کا فرزند اور وحی موجود ہے۔ امامت حنین علیہما السلام کے بعد بھائی سے بھائی کو منتقل نہیں ہو سکتی۔ انسانوں کے لئے یہ زیبا نہیں کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے ان سے مخفی کیا ہے اس کی تجسس و تلاش میں اپنے آپ کو گمراہ کریں۔ جب وقت آئے گا اللہ تعالیٰ ان امرار کو منکشف کر دے گا۔ لہذا امام مستور کے نام و ولادت کے متعلق کوئی قیل و قال کرنا نہایت مذموم ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ بخجی کے تقریباً ہم عصر تھے۔ منجملہ دیگر فرقہائے شیعہ کے دو فرقوں کا تذکرہ کرتے ہیں۔ جن میں سے ایک کو وہ قطعیہ کے لقب سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ سیدنا علیؑ سے لیکر سیدنا حسن عسکریؑ تک امامیہ طریق کے مطابق گیارہ اماموں کو ملتے تھے اور دوازدہم امام محمد ابن حسن عسکریؑ کو قائم و منتظر قرار دیتے تھے۔

دوسرا فرقہ قطعیہ کی مانند بارہ اماموں کا قائل تھا لیکن وہ محمد ابن حسن عسکریؑ کے بعد ایک اور امام قائم و منتظر کی آمد کا عقیدہ رکھتا تھا۔ اگر اشعری کی یہ تصریح غلط فہمی پر مبنی نہیں تو نہایت دلچسپ ہے

کیونکہ اگرچہ اس وقت کوئی شیعہ جماعت اس عقیدہ کا اظہار نہیں کرتی لیکن یہ عقیدہ ان اہل سنت و جماعت کے خیال سے مماثل ہے جو شیعہ یا صوفی اثرات کے تحت میں دوازدہ ائمہ کا احترام کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ کسی آئندہ زمانہ میں ایک مہدی پیدا ہوگا جو حضرت پیغمبر کی آل میں سے ہوگا اور اسلام کا تسلط و اقتدار تمام روئے زمین پر قائم کرے گا۔ غالباً اس توجہ کی تو ضرورت نہیں کہ دوازدہ ائمہ کے اہل سنت و جماعت کا حسن اعتقاد امامت کے شیعہ نظریہ سے بالکل جدا لگانا ہے۔ نو بخیتی نے امامیہ عقیدہ کی جو تفصیل کی ہے اس کو زمانہ مابعد کے اثنا عشری عقائد سے کسی قدر منحرف خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ موجودہ اثنا عشری جماعت امام محمد ابن حسن عسکری کو قائم اور مہدی منتظر خیال کرتی ہے۔ نو بخیتی امامیہ مذہب کا مستند اور معتبر مصنف ہے۔ لہذا اس کے قول کو تو وہ نہیں کیا جاسکتا اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ سیدنا حسن عسکری کے انتقال کے وقت شیعہ گروہ کے معتدل عناصر ان کی جانشینی کے متعلق کسی قطعی رائے پر متفق نہ تھے اور ان میں سے اکثر ان روایات پر اعتقاد نہ کرتے تھے جو سیدنا حسن عسکری کے فرزند کی ولادت اور غیبت وغیرہ کے متعلق بیان کی جاتی تھیں۔ رفتہ رفتہ یہ روایات قوی ہو گئیں اور ان میں انسانی عادت کے موافق بہت سے حاشی اور تفصیلات کا اضافہ ہو گیا اور جب کئی صدیوں کے بعد اثنا عشری مذہب کی تدوین ہوئی تو ان روایات کو اس مذہب کے عقائد میں شامل کر لیا گیا

مذکورہ بالا واقعات سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ۲۶۰ھ کے قریب شیعہ گروہ کے دو بڑے فرقے کسی ظاہر امام کی ارشاد و ہدایت سے محروم ہو چکے تھے اور اس وقت کے منتظر تھے۔ جب امام مستور کا ظہور ہوگا۔ اور شیعیت کی منتشر قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کرے گا۔ صرف یہ اختلاف تھا کہ ایک فرقہ یعنی اسماعیلیہ حضرت محمد ابن اسماعیل یا ان کی اولاد میں کسی شخص کو اپنی غائبانہ عقیدت کا مرجع تصور کرتے تھے اور دوسرا فرقہ یعنی امامیہ سیدنا حسن عسکری کے فرزند محمد یا کسی اور غیر معلوم فرزند کو غائب امام قرار دیتے تھے اور ان کی آمد کے منتظر تھے۔ مجملہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ شیعیت کے عام کوائف اس وقت وہی تھے جو بنو امیہ کے آخری دور میں مشاہدہ ہو چکے تھے۔ مہدی کے ظہور کی توقعات عجمائے پسند طبائع میں خلیجان پیدا کر رہی تھیں۔ اور جس طرح کیسا بنیہ سازش و بغاوت کے طریقوں سے بنو امیہ کی بجگہ کے درپے ہو گئے تھے۔ اسی طرح اسماعیلیہ شیعہ جمہور کی تائید و ہمدردی کے ساتھ بنو عباس کی تخریب و تباہی کے سامان مہیا کرنے کی درپردہ کوشش کر رہے تھے۔ اور عباسیہ حکومت اگرچہ ابھی ضعیف و انحطاط کے اس مرحلہ تک نہ پہنچی تھی جہاں بنو امیہ کی مانند وہ

آسانی سے اپنے مخالفین کا نشانہ بن سکے لیکن اس میں وہ قوت و جبروت بھی موجود نہ تھا جو سفاح سے لیکر ہارون رشید تک اس کی سیاست کا خاصہ تھا۔ اور وہ وقت قریب تھا کہ جب اس کے دورِ افتادہ مقبوضات اس کے ضعیف ہاتھوں سے نکل کر اعیانہ کے تصرف میں آجائیں گے۔ اور اس کے قلب و مرکز پر بولہ پتہ خاندان کا شیعی اقتدار غالب آجائے گا۔

قرامطہ کا خروج قرامطہ کا خروج جو ۲۴۸ھ میں آغاز ہوا۔ آئندہ واقعات کی پہلی علامت تھا۔ بغاوت کی آگ کو فہ سے شروع ہوئی اور ایک قلیل مدت میں عراق، یمن اور شام کے اقطاع و جوانب میں پھیل گئی۔ عباسی خلیفہ معتضد جو ۲۴۹ھ میں تخت نشین ہوا۔ اور جو ایک باحوصلہ اور مستعد شخص تھا۔ چند سال کے لئے اس فتنہ کو دبانے میں کامیاب رہا۔ چنانچہ نو سختی جو غالباً ان واقعات کا ہم عصر تھا کہتا ہے کہ قرامطہ اگرچہ تعداد میں کثیر ہیں اس کا تختہ تقریباً ایک لاکھ نفوس ہے لیکن ان کو شوکت و قوت نصیب نہیں اودان کی آبادی زیادہ تر کو فہ اور یمن تک محدود ہے ۲۵۸ھ میں معتضد کا انتقال ہو گیا۔ قرامطہ کو دوبارہ سہارا ملنے کا موقع ملا۔ اور عراق، یمن اور شام ان کا آماجگاہ بن گئے۔ بغاوت کا سرعینہ ایک شخص حمدان قرامطہ تھا۔ اکثر مورخین کا حیل ہے کہ قرامطہ کا نام اسی کے لقب کی رعایت سے وجود میں آیا ہے۔ اگرچہ اس لقب کا مفہوم مشکوک ہے۔ جہاں تک قرامطہ کی جنگی کامیابی کا تعلق ہے ان کا سب سے ممتاز سپہ سالار ابو سعید الجینابی تھا۔ ابن اثیر کی روایت ہے کہ یہ شخص دراصل نواحِ بصرہ کا ایک تاجر تھا لیکن مرنے سے قبل اس نے بحرین اور محققہ علاقوں میں ایک ایسی مستقل ریاست قائم کر لی تھی کہ اس کے بعد اس کی اولاد ان علاقوں پر دیر تک قابض و مسلط رہی۔ ابو سعید کا بیٹا ابوطاہر سلیمان اپنے باپ سے بھی زیادہ کامیاب ثابت ہوا۔ عباسی افواج کے مقابل میں اس نے بہت سی فتوحات حاصل کیں اور ۳۵۷ھ میں بصرہ پر اس کا قبضہ ہو گیا ۳۵۷ھ میں اس نے مکہ معظمہ میں قتل و غارت کا بازار گرم کیا۔ بے شمار حاجیوں کو قتل کیا اور جب اپنے مستقر کو واپس ہوا تو حجر اسود کو اپنے ساتھ لے گیا۔ ان ناپاک کارروائیوں کے دو سال بعد وہ کو فہ پر بھی قابض ہو گیا اور اس کی حکومت خلیج عمان کے تمام ساحل پر قائم ہو گئی۔

ابوطاہر ۳۵۷ھ تک زندہ رہا۔ لیکن قرامطہ کے زوال کی علامات اس کی زندگی ہی میں پیدا ہو گئی تھیں۔ ان کی بدعنوانی نے عباسی خلافت بغداد اور فاطمی خلافت مصر دونوں کو ان کے خلاف کمر بستہ کر دیا۔ کچھ عرصہ تک وہ اپنی قوت کو اس حکمت عملی سے قائم رکھ سکے کہ کبھی عباسیوں کے ساتھ ہو گئے اور کبھی فاطمیوں کا کلمہ پڑھنے لگے۔ لیکن چونکہ صدی ہجری کے ختم تک ان کا اثر عراق و عمان

میں بالکل معدوم ہو گیا تھا۔ اور ان کی فرمانروائی بحریں کے ایک مختصر خط میں محدود ہو گئی تھی۔ یہاں وہ ساتویں صدی تک حکومت کرتے رہے لیکن جب ابن بطوطہ آٹھویں صدی ہجری کا مشہور سیاح وہاں پہنچا تو ان کی سلطنت بالکل محو ہو چکی تھی لیکن ان کا مذہب موجود تھا اور اس وقت بھی موجود ہے۔

فاطمیین قرامطہ کی بغاوت کے آغاز سے تقریباً بیس سال بعد مغرب میں دولت اسماعیلیہ فاطمیہ کی بنیاد پڑ گئی اور ۳۵۷ھ میں ان کا تسلط تمام شمالی افریقہ اور مصر پر قائم ہو گیا۔ فاطمیین اور قرامطہ کے باہمی تعلقات بہت مبہم واقع ہوئے ہیں۔ اکثر مسلمان مورخین اور مغربی محققین کا تو یہ خیال ہے کہ فاطمیین مصر کے بانی خاندان۔ عجد اللہ یا عبد اللہ المہدی قرامطہ کے ایک فرد بلکہ ان کا سرگرمہ تھے۔ نیز یہ کہ قرامطہ عبد اللہ مہدی اور اس کے اخلاف کو ائمہ برحق خیال کرتے تھے۔ بعض مؤرخین اس روایت پر بھی یقین رکھتے ہیں کہ جب قرامطہ حجر الاسود کو اس کے مقام سے اٹھا کر لے گئے تو عبد اللہ مہدی نے ان کو تنبیہ و ملامت کے پیرایہ میں ایک نامہ لکھا جس کی عبارت سے یہ مترشح ہوتا تھا کہ قرامطہ اور مہدی بالکل متحد فریق تھے۔ لیکن مؤرخین میں سے بعض اس نامہ کو جعلی قرار دیتے ہیں اور یہ واقعہ ہے کہ مہدی کی فہاش کا کوئی اثر نہیں ہوا کیونکہ حجر الاسود مہدی کی وفات کے کئی سال بعد تک قرامطہ کی تحویل میں رہا۔ ۳۷۳ھ میں انہوں نے از خود اسے مکہ واپس بھیج دیا۔ یہ روایت کہ قرامطہ نے اس کے معاوضہ میں مسلمانوں سے ایک رقم کثیر وصول کی یا یہ کہ انہوں نے اس کو نقصان پہنچایا۔ ساقط الاعتبار معلوم ہوتی ہے۔ جب فاطمیین کے مشہور قائد جوہر نے مصر پر فوج کشی کی تو قرامطہ نے شام میں فتنہ و فساد برپا کر دیا۔ جس کا مقصد بظاہر عباسی انوار کو منتشر کرنا تھا۔ لیکن اس اشتراک عمل کو قرامطہ اور فاطمی خلافت کے کلی اتحاد کا ثبوت نہیں سمجھا جاسکتا۔ کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ مصر کی فاطمی مہم کو قرامطہ نے شام میں اپنا تصرف قائم کرنے کا اچھا موقعہ خیال کیا ہو۔ یا یہ کہ شیعہ عقائد کی بنا پر وہ عباسیوں کے مقابلہ میں فاطمیین سے زیادہ ہمہ روی رکھتے ہوں۔ کیونکہ اس مہم میں ایک اور شیعہ جماعت حمدانیہ بھی جن کی نسبت یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ وہ اسماعیلی عقائد رکھتے تھے جو سر کی امداد کرتے رہے اور جس وقت مصر فتح ہو گیا تو انہوں نے فاطمی خلیفہ مغرب سے نامہ پیام کے بعد عباسی خلیفہ معطی کا نام خطبہ سے نکال کر اس کی جگہ مغرب کا نام داخل کر دیا۔

اس واقعہ کی بدولت ایک عرصہ دراز تک حرمین شریفین میں فاطمی خلیفہ کا نام خطبہ میں شامل رہا۔ قرامطہ اور فاطمیین کا اتحاد زیادہ دیر ثابت نہیں ہوا کیونکہ اسی سنہ میں قرامطہ نے مغرب کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس بغاوت کے اسباب صحیح طور پر معلوم نہیں۔ اگرچہ اس کا بڑا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ

اس وقت خود قرامطہ میں افراق پیدا ہو گیا تھا۔ نیز یہ بھی خیال ہے کہ فاطمی خلافت کے استحکام کے بعد قرامطہ اس خراج سے محروم ہو گئے تھے جو وہ شام سے وصول کیا کرتے تھے۔ فاطمی حکومت کے خلاف جنگ آزمائی میں قرامطہ کا سردار ابو علی حسن اعظم ابو طاہر کا برادر زادہ تھا۔ اس نے عباسی خلیفہ سے ساز و باز کر کے ۳۶۷ھ میں شام پر حملہ کر دیا اور فاطمی سپہ سالار جعفر ابن فلاح کو شکست فاش دے دی۔ جنگ کئی سال تک جاری رہی اور اس کے دوران میں حسن مرگیا۔ اس کے بھائی جعفر کو مغر کے جانشین غزنینے مغلوب کر لیا اور قرامطہ نقصان عظیم کے بعد شام سے پسپا ہو گئے۔ ان کے اور فاطمیین کے صحیح تعلقات کا اندازہ کرنے کے لئے چند اور باتوں کو بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔ ان میں سب سے زیادہ اہم یہ حقیقت ہے کہ وہ اسماعیلی مصنفین جو فاطمی خلافت سے محاصرہ تعلقات رکھتے تھے اور ان کے حلقہ بگوش تھے۔ قرامطہ سے منائرت کا اظہار کرتے ہیں۔ اور ان کی تحریر سے کہیں یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ اپنے مقتدایان یعنی فاطمی خلفاء مصر کو قرامطہ سے متحد خیال کرتے تھے بلکہ اکثر جاگہ یہ مصنفین اس فرقہ کا تذکرہ طعن و مذمت کے پیرایہ میں کرتے ہیں حکیم ناصر خسرو جو فاطمی خلیفہ مستقر کا داعی تھا اپنے سفر نامہ میں قرامطہ کے مقامات کی سیاحت کا ذکر کرتا ہے لیکن اس کے بیان سے بھی مطلق اس خیال کا ثبوت نہیں ملتا کہ فاطمیین اور قرامطہ کے درمیان کوئی قریبی نسبت موجود تھی۔ روسی عالم سٹرالوفت جو اس وقت ہندوستان میں موجود ہیں اور جنہوں نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اسماعیلی مکتوبات و تصانیف کے جمع و مطالعہ کرنے میں صرف کیا ہے۔ اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ جو تحریرات ان کی نظر سے گزری ہیں ان میں ان اشخاص کا کوئی ذکر نہیں آتا جن کو اکثر مؤرخین قرامطہ کا بانی قرار دیتے ہیں۔ اور اگر قرامطہ کو اس مذہب کا داعی خیال کیا جائے جو فاطمیین مصر سے منسوب ہے تو یہ خاموشی فی الحقیقت ایک معتمہ ہو جاتی ہے۔

اسماعیلی مصنفین کے علاوہ بعض اور اشخاص بھی قرامطہ کی اصل کے متعلق مشکوک نظر آتے ہیں۔ نوبختی کا قول ہم نقل کر چکے ہیں۔ وہ اسماعیلیہ فرقہ میں اباحی اور غالی عقائد کی آمیزش کو خطا یہ کے اثر کا نتیجہ خیال کرتا ہے۔ بیبرس منصوری قرامطہ کو کیسانہ گروہ کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ ابن جوزی کہتا ہے کہ قرامطہ کے سرغنڈوں میں ایک شخص ساسانی بادشاہ ہرام گود کی اولاد میں سے تھا۔ گویا اس کے خیال میں قرامطہ کی بغاوت ایمان کی سیاسی تمناؤں کا نتیجہ تھی جو نبی جسے اسماعیلیہ شرق کے کتب خانہ کی سیر کا نادر موقع ملا تھا۔ شیعہ باطنیہ کا بانی عبداللہ ابن معاویہ کو قرار دیتا ہے جن کے متبعین کی یہ سلسلہ سے منسلک تھے اور جو حضرت جعفر طیار کی اولاد میں سے تھے۔ ان کے بارہ میں جو بنی کا قول ہے

کہ وہ ایک عالم متبحر تھے اور انہوں نے ایک جدول عربی مہینوں کے آغاز کو معلوم کرنے کے لئے تیار کیا تھا اور کہتے تھے کہ اس جدول کی موجودگی میں رویت ہلال کی کوئی ضرورت نہیں بعض شیعوں نے اس بات کو نہ مانا۔ اور انہیں آپس میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ جدول کے ماننے والوں نے اپنا نام اہل باطن رکھا اور دوسرے لوگوں کو اہل ظاہر کہنے لگے۔ اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ جو نبی بھی اسماعیلیہ فرقہ کے عجائب و غرائب کو لکسیا نہ کی میراث خیال کرتا تھا۔ ان متضاد شہادتوں کی بنا پر یہ قیاس ہوتا ہے کہ جو مؤرخین قرامطہ اور اسماعیلیہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے وہ فی الواقع غلط راستے پر ہیں۔ قرامطہ واصل اسماعیلی تحریک کے صرف ایک شعبہ سے تعلق رکھتے ہیں اور اس تحریک کی سب سے زیادہ ناقص اور مخلوط شکل ہیں۔ ان کی جماعت زیادہ تر جاہل بنطی کسانوں اور بدوی قزاقوں پر مشتمل تھی۔ ان کے عقائد کی بنیاد ضرور اسماعیلی تھی لیکن ان کی تعمیر میں بہت سے مخرب عناصر شامل ہو گئے تھے۔ فاطمی خلفاء جن کو اسماعیلیہ کے زیادہ معتبر فرقے اپنے ائمہ تصور کرتے ہیں۔ قرامطہ کی نگاہ میں اس عالی مرتبہ پر فائز نہ تھے۔ کیونکہ اشعری اور نو بختی دونوں کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرامطہ حضرت محمد ابن اسمعیل کو آخری امام سمجھتے تھے۔ ابتدا میں قرامطہ اور فاطمیین بعض مواقع پر ایک دوسرے کی مدد کرتے رہے لیکن سیاسی مفاد کا اشتراک اس امداد باہمی کے لئے کافی وجہ ہو سکتی ہے۔ اور اس خیال کے لئے کوئی جواز نہیں معلوم ہوتا کہ قرامطہ کا مسلک اس مذہب کے مطابق تھا جس کو صحیح اسماعیلی عقیدہ کہا جا سکتا ہے اور جس کی تبلیغ و سرپرستی فاطمیین کرتے تھے۔

اسماعیلی تحریک کے بانی اگر تعصب مذہبی سے خالی الذہن ہو کر دیکھا جائے تو اسماعیلی تحریک کو معاشرتی عدل و اصلاح کے جذبات کا ایسا خیال جاسکتا ہے جس نے

تیسری صدی ہجری کی اسلامی دنیا میں اختلال عظیم برپا کر دیا۔ علمی نقطہ نگاہ سے اس کا مقصد ان علوم کی ترویج تھا جو یونانی فلسفہ کے نام سے مسلمانوں میں مقبولیت حاصل کر چکے تھے۔ اس کا سیاسی مقصد ایک خضیہ سازش کے ذریعہ سے بنی فاطمہ کے حق امامت کی تائید و تقویت تھا۔ دینی پہلو سے اس کا مدعا ایک ایسے نظام عقائد کی ترتیب تھا جو ہر ایک قوم و ملت کے انسانوں کے لئے کارآمد ہو سکے۔ اور جس میں عقل و مساوات و رواداری کی گنجائش ہو۔ یہ مقاصد ملت کے مختلف طبقات کی تنظیم کے لئے مفید ثابت ہوئے۔ چنانچہ اسماعیلیہ کی سرپرستی میں اہل حرفہ کی وہ اتحادی جماعتیں قائم ہوئیں جن کا عکس قرون وسطیٰ میں یورپ کے افراد کا سب کی تنظیمات میں نظر آتا ہے اور جن کی کچھ جھلک دور حاضر کی قریبیں جماعت میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ فریمنڈوں کی علامات اور اشارات وہی ہیں جو درود فرقہ میں رائج ہیں۔ اور یہ فرقہ اسماعیلیہ کے فروع میں شمار کیا جاتا ہے۔ اہل حرفہ کی مانند اہل علم کی تنظیم بھی اسماعیلی تحریک سے منسوب کی جا

سکتی ہے۔ جس کی روشن ترین مثال قاہرہ کے جامع ازہر کے قیام میں ملتی ہے۔ یہ جامع یورپ کی یونیورسٹیوں سے مقدم اور ان کے لئے ایک نمونہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس عظیم الشان تحریک کے بانی کون اشخاص تھے۔ اسماعیلی سیدنا جعفر صادق ان کے فرزند حضرت اسمعیلؑ اور ان کے خلاف کو اپنی تعلیم و تنظیم کا محسوس خیال کرتے ہیں۔ مؤرخین اس سلسلہ میں جن اشخاص کا تذکرہ کرتے ہیں ان میں سے بعض اس کے مستحق معلوم ہوتے ہیں کہ ان سے کجائی طور پر بدشنامی حاصل کی جائے۔ ان میں اسماعیلی و قرامطہ کی تمیز دشوار ہے کیونکہ ان دونوں فرقوں کے باہمی اتحاد کی روایت اب اس قدر مستحکم ہو گئی ہے کہ اس کو بالکل مسترد کر دینا ممکن نہیں۔ علاوہ بریں تحقیق و تجسس سے ہم صرف اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ قرامطہ کو اسماعیلی عقیدہ و مسلک کا صحیح نمونہ نہیں قرار دیا جاسکتا لیکن ان کو اسماعیلی جماعت سے خارج تصور کر کے کی کوئی معقول وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ اس تشریح کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ابوالخطاب محمد ابن زینب الاسدی کو متقدمین اسماعیلیہ میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ اس کے اور اس کے بنا کردہ فرقہ خطابیہ کے حالات پیشتر بیان ہو چکے ہیں۔ یاد دہانی کے طور پر صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ اس کو کتاب الجفر کا مصنف خیال کیا جاتا ہے۔ جس کو شیعہ عموماً سیدنا جعفر صادقؑ کی تصنیف خیال کرتے ہیں۔ اس نے قرآن مجید کی ایک تفسیر بھی تاویل کے طریقہ پر لکھی تھی جس کو امامیہ نے قبول نہیں کیا۔ ابوالخطاب علیہ السلام قصص میں قتل ہوا۔ جبکہ سیدنا جعفر صادقؑ ابھی زندہ تھے۔ لہذا اس کو امام موصوف کی جانشینی کے مسئلہ سے جو اسماعیلیہ اختلاف کی بنا تھا۔ کوئی سروکار نہیں ہو سکتا۔ لیکن قیاس کیا جاتا ہے کہ اسماعیلیہ کے بہت سے اعمال و عفا کد حاصل اس کی ایجاد تھے۔

میمون قدارح اکثر مؤرخین میمون قدارح کو فرقہ اسماعیلیہ کا داعی اول تصور کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سیدنا جعفر صادقؑ نے میمون کو اپنے پوتے حضرت محمد ابن اسماعیل کا محافظ و تالیق مقرر کیا تھا۔ یعنی مؤرخین میمون کو ابن ریحان یا ابن سعید عذبان کی نسبت سے ذکر کرتے ہیں جس سے اس کے یہودی یا مجوسی نسل سے ہونے کا گمان پیدا کہنا مقصود ہے۔ اس کے مولد و مسکن کے بارہ میں بھی مؤرخین کے بیانات سجد متناقض و مبہل ہیں۔ کوئی اس کو اسواز کا ساکن بتاتا ہے کوئی سلیمہ (شام) کو اس کا مستقر قرار دیتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ عباسیوں کے خوف سے پہلے یروشلم میں پناہ گزین تھا۔ لیکن جب وہاں بھی عافیت نظر نہ آئی تو طبرستان کی جانب چلا گیا۔ اس کی ذاتی صفات و خصائل کے بارہ میں ان مؤرخین کا قول ہے کہ عوام اس کے زہد و اتقا سے مرعوب و متاثر تھے۔ لیکن فی الواقع وہ ایک شعبہ باز اور مکار شخص اور سحر و نیروجات کا عامل تھا۔ اس کے ذی علم ہونے کا ثبوت اس روایت سے ملتا ہے کہ لبرہ میں اس نے حنفیوں کے خلاف قرآن مجید کے قدیم ہونے کی تائید میں مباحثہ کیا

نہا۔ نیز یہ بھی روایت ہے کہ کتاب النیران اور کتاب الصفاء جو عموماً امام محمد باقرؑ سے منسوب کی جاتی ہیں۔ میمون کی تصنیفات تھیں۔ اکثر جگہ اس کو میمون القدراس کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے (قداح کے معنی معالج چشم ہیں) لیکن بعض مورخین اس لقب کو میمون کے بدلے اس کے بیٹے عبداللہ کے لئے مخصوص کرتے ہیں۔ اور بعض باپ بیٹے دونوں کے نام کے ساتھ استعمال کرتے ہیں۔

خیال کیا جاتا ہے کہ میمون کا انتقال ۱۸۰ھ میں ہوا۔ اس کا بیٹا عبداللہ اس سے بھی زیادہ مشہور شخص ہے لیکن اس کے صحیح حالات اور بھی کم معلوم ہیں۔ سنی مورخین عموماً یہ کہتے ہیں کہ وہ عسکر مکرم کا باشندہ تھا جو بغداد کے قریب ایک مقام ہے اور اس کی وفات ۱۸۰ھ میں کوثر کے ایک قید خانہ میں ہوئی۔ کہتے ہیں کہ اپنے باپ کی مانند وہ بھی فن طبابت کے علاوہ افسون و طلسمات کا مدعی اور قریب کا شخص تھا لیکن ان تصریحات کے باوجود اس کی اہم شخصیت پر دو اخفا میں ہے۔ کہونکہ وہی مورخین جو اس کے خلاف ان الزامات کی نقل کرتے ہیں یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ اس عبداللہ یا عبید اللہ الملقب بہ مہدی کا مورث اعلیٰ تھا جس نے مغرب میں فاطمی خلافت کی بنا ڈالی اور نیز یہ کہ عبداللہ ابن میمون القدراس اسماعیلی مذہب کا موجودہ اور قرامطہ کا سرغنہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ جب حسن قرامطی نے فاطمی خلیفہ معز کے خلاف جنگ کی تو دمشق میں اس نے اعلان کیا کہ ”معز اور اس کے آبا و اجداد قداح کی نسل سے ہیں ہم یعنی قرامطہ سے زیادہ کوئی شخص اس کے حسب و نسب سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ان کا مورث اعلیٰ ہمارے گروہ میں شامل تھا۔“ اس قسم کے بے شمار اقوال تاریخ میں نقل کئے گئے ہیں۔ اور عباسی خلفاء جو بیانات وقتاً فوقتاً اپنے حریف فاطمی خلفاء کے خلاف شائع کرتے رہے۔ ان میں بھی مہدی کو عبداللہ ابن میمون القدراس کی اولاد سے ظاہر کیا گیا ہے۔ دوسری جانب یہ چیز ہے کہ شیخ اشعری اور لوہجی جو قرامطہ کے آغاز کے عینی شاہد تھے میمون یا عبید اللہ ابن میمون کا اسماعیلی تحریک کے ضمن میں مطلق کوئی تذکرہ نہیں کرتے اور سطر الولف شہادت دیتے ہیں کہ اس فرقہ کی جتنی مخطوطات اور مطبوعات ان کے ملاحظہ میں آئی ہیں ان میں عبداللہ یا اس کے باپ میمون کا کوئی ذکر نہیں آتا۔ سوال دراصل یہ ہے کہ اسماعیلی روایات میں مہدی کو حضرت محمد ابن اسماعیل کے ایک بیٹے عبداللہ نامی کا وارث قرار دیا گیا ہے یا اگرچہ ان روایات میں بھی مہدی کے آبا و اجداد کے ناموں کے متعلق کچھ اختلاف ہے (کیا یہ عبید اللہ ابن محمد ابن اسماعیل وہی شخص ہیں جن کو اسماعیلیہ کے مخالفین عبداللہ ابن میمون القدراس کے نام سے ذکر کرتے ہیں یا یہ کہ دو بالکل مختلف اشخاص کو باہم مختلط کر دیا گیا ہے؟ اس سوال پر مہدی کے اصل و نسب کی تحقیق کے ضمن میں مزید روشنی ڈالنے کی کوشش کی جائے گی نئی الحال اس بات کو صاف طریقہ پر جاننا کافی ہے کہ بعض مورخین عبداللہ ابن میمون القدراس کو اسماعیلی تحریک کا بانی

قرار دیتے ہیں اور مہدی کو اس کے اخلاف میں شامل کرتے ہیں۔ اسماعیلیہ کا ایک اور مفروضہ داعی دندان (ابو جعفر احمد بن الحسین ابن سعید الہواری بھی عبداللہ ابن میمون کی طرح مجہول الحال شخص ہے اور چونکہ اسماعیلی تبلیغ عرصہ دراز تک نہایت مخفی طریقہ پر جاری رہی یہ تاریخی چنداں تعجب خیز نہیں۔ دندان کے متعلق کہا متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عبداللہ ابن میمون کا تلمیذ و متبع تھا اس کو بھی امامیہ محدثین میں شمار کیا جاتا ہے۔ اگرچہ عقائد کے اعتبار سے اس کو غلامہ میں شمار کرنا چاہیئے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے کروڑوں کو جو اس سے قبل خرمیہ مذہب رکھتے تھے اپنا ہم عقیدہ بنا لیا تھا۔ اس کا انتقال ۱۵۷ھ میں قم میں ہوا۔ دندان کے بارہ میں بعض مورخین کا خیال ہے کہ وہ اور احمد ابن الکیال ایک ہی شخص تھے۔ موخر الذکر کے متعلق جہاں تک پتہ چلتا ہے وہ قرامطہ کا ایک داعی تھا۔ رفتہ رفتہ اس فرقہ کا سرگروہ ہو گیا۔ متعدد فلسفیانہ تصانیف اس سے منسوب کی جاتی ہیں جن کے عربی اور فارسی نسخ عرصہ دراز تک موجود تھے۔ ان کی نوعیت کے متعلق صرف اس قدر معلوم ہے کہ ان میں سے بعض کی تردید مشہور و معروف طبیب علامہ بلزی نے کی تھی اور ان کی ردشن خیالی مہندی تفکرات سے متاثر معلوم ہوتی تھی۔ قرامطہ کا ایک اور مشہور داعی عبدالن نامی تھا جس کا انتقال ۲۸۶ھ میں ہوا۔ وہ بہت سے مسائل کا مصنف تھا جن میں سے ایک بلاغت (السبعۃ) کا ذکر نظام الملک نے اپنے سیاست نامہ میں کیا ہے جن اشخاص کا انہک ذکر ہوا ہے وہ سب کے سب اسلامی دنیا کے مشرقی حصہ سے تعلق رکھتے ہیں لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیلی تحریک کے اثرات عالم اسلامی کے مغربی حدود تک بہت قلیل عرصہ میں سرایت کر گئے تھے کیونکہ بعض لوگ مشہور اندلی فلسفی ابن مسرہ (متوفی ۳۱۹ھ) کو بھی متقدمین اسماعیلیہ میں شمار کرتے ہیں۔

اسماعیلیہ کے عام کوالف اسماعیلی تحریک کے ابتدائی کوالف کے متعلق جو کچھ اب تک نقل ہوا ہے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اسماعیلیہ دراصل

امامیہ کا ایک فرقہ تھا جو جمہور سے امام جعفر صادق کی جانشینی کے بارہ میں اختلاف رکھتا تھا اور چونکہ ابتدا میں صرف سات اماموں کو ماننا تھا عوام شیعہ کے مقابلہ میں جو اثنا عشری کہلاتے ہیں اور بارہ اماموں کے قائل ہیں سبعیہ کے نام سے مشہور تھا۔ رفتہ رفتہ اس فرقہ میں ایسے عقائد داخل ہو گئے جو مذہب کے ظاہر و باطن میں ایک شدید فرق و تیز پیدا کرتے تھے اھ جن کی بنا پر اس کو باطنیہ کا لقب دے دیا گیا لیکن یہ امر مشکوک ہے کہ یہ لقب کب اور کس زمانہ میں اس فرقہ کو دیا گیا اور آیا سب اسماعیلیہ اس لقب کے مستحق یا صرف ان کے بعض فروع جو مذہب کے ظواہر کو بالکل ترک کرتے تھے اور شریعت سے قطعی طور پر منحرف تھے۔ قرامطہ کے بارہ میں منصفانہ فیصلہ یہ ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ اسماعیلی

گردہ کا ایک رکن تصور کئے جاسکتے ہیں اور اس تمام گردہ کو قسطی کہنا فی الحقیقت ایک امانت آمیز مسلک ہے چونکہ اسماعیلیہ مذہب کی سب سے مستند اور مستقل شکل وہ تھی جو اس نے فاطمی خلفاء کی تائید سے حاصل کی اس لئے اسماعیلیہ کو بسا اوقات فاطمیہ یا فاطمین کے نام سے بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ اسماعیلیہ کا ایک اور تعلیمی بھی ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ مذہب کے حصول و اخذ کے لئے ایک ہمہ دان معصوم اما کی تعلیم کو لادبی خیال کرتے تھے۔ لیکن اگر غائر نظر سے دیکھا جائے تو اس موضوع پر ان میں اور عام شیعہ عقیدہ میں بہت کم فرق معلوم ہوتا ہے۔ جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ اسماعیلیہ عام شیعہ مسلک کے خلاف اپنی تعلیم کو صغیرہ راز میں رکھنے کے حامی تھے۔ اس تعلیم میں ابتداء سے تین مختلف عناصر کی آمیزش معلوم ہے۔ ایک عنصر تو وہ یونانی فلسفہ ہے جو نو افلاطونی تفسیر کے ساتھ مشرقی لباس میں ملبوس ہو کر ملت اسلام میں جلوہ افروز ہوا تھا۔ اور جس کے دلدادگان کی فہرست میں اسماعیلیہ کے علاوہ متصوفہ، متکلمین اور فلا بھی شامل تھے۔

اسماعیلیہ اس فلسفہ کو ائمہ اہل بیت سے روایت کرتے تھے لیکن ساتھ ہی اس کو صرف خواص تک محدود رکھنے کے بھی قائل تھے۔ اور عوام کے لئے اس کو مضرت رسال سمجھتے تھے۔ دوسرا عنصر بعض غالی مت عقائد تھے جو ان کو اور شیعہ فرقوں خصوصاً کیسانہ سے دستیاب ہوتے تھے۔ تیسرا عنصر خالص سیما مصلحت تھا جس کے مقابلہ میں بسا اوقات مذہبی اور فلسفیانہ عناصر کو بالکل پس پشت ڈال دیا جاتا تھا اسماعیلیہ سیاست کا مدعا عباسی خلافت کی تخریب و انہدام تھا۔ لیکن یہ خیال درست نہیں کہ اسماعیلی تہذیب محض ایک انقلابی سازش تھی گویا کہ اس کو مذہب اور فلسفہ سے کوئی علاقہ ہی نہ تھا۔ اسماعیلی تعلیمات کے متعلق انتہائی بدگمانی کی صرف یہ وجہ ہے کہ اسماعیلیہ تحریک کا سب سے پہلا مظاہرہ قرامطہ کا خروار تھا اور ان کی مہمات کے دوران میں جو افعال ان سے سرزد ہوئے وہ اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ اس جماعت کے دل میں اسلام کا بہت کم ادب و احترام تھا۔ غالباً اس لاندہبی کی ایک وجہ وہ فلسفہ تعلیم تھی جو کچھ عرصہ قبل سے روایتی مذہب کی بنیادوں کو کمزور کرنے کی کوشش کر رہی تھی لیکن اس سے بڑی وجہ یہ تھی کہ قرامطہ کی صفوف اکثر جاہل بنطی کسانوں اور بدوی لٹیروں سے ترکیب دی گئی تھی جو سوائے عام مسلمانوں سے تنفر کے اور کوئی مذہبی جذبہ اپنے دلوں میں نہ رکھتے تھے۔ افریقہ اور اس کی فاطمی سلطنت اسماعیلی یا شیعہ عقائد کو اپنی رعیت سے بے جبر منوانے پر آمادہ نہ تھی۔ اور مذہبی تشدد نادر و خیال کرتی تھی۔ ممکن ہے کہ اس کی سیاست کی محرک اسماعیلیہ جماعت ہو لیکن اس جماعت کی ایک خفیہ انجن سے زیادہ نہ تھی۔ اور اس کو یہ جرأت نہ ہو سکتی تھی کہ اپنی کارروائیوں کو روز روشن

لئے۔ البتہ پوشیدہ طریقہ پر دعوت تبلیغ کا سلسلہ عرصہ دراز تک جاری رہا۔ اور اس کا اثر ہندوستان سے لے کر ہسپانیہ تک پہنچا۔ فاطمی خلافت کے قیام کی بدولت اسماعیلی مذہب میں اعتدال پیدا ہو گیا۔ خطبہ اور بعض دیگر رسومات میں شیعوہ طریقہ رائج تھا۔ لیکن حلول و لغول وغیرہ کی قسم کے خالی عقائد شمالی افریقہ کی گرم و خشک ہوا میں جڑ پکڑنے سے قاصر رہے۔ اس مذہبی رواداری کی بدولت فلسفیانہ ذوق کو نشوونما کے اچھے مواقع ملے۔ اور قاہرہ کا جامع ازہر اور دارالحکمہ علوم اسلامی کی ترویج کے لئے نہایت مفید ثابت ہوئے۔

بعض محققین کا خیال ہے کہ اسماعیلی تعلیم کا باطنی مقصد فلسفہ اور مذہب کو ہم آہنگ بنانا تھا۔ تاکہ مسلمان اس دہریت اور الحاد سے محفوظ رہیں جو فلسفیانہ بحث کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ خود اسماعیلی دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کے ائمہ نے جب یہ دیکھا کہ مسلمان "یونانی فلسفہ" کے تاثرات سے مغلوب ہو کر مذہب سے بیگانہ ہوتے جاتے ہیں تو انہوں نے اصل دین کی تائید میں متعدد رسائل تصنیف کئے اور تعلیم دینی کے مختلف مدارج قائم کئے تاکہ نااہل اور کم فہم اشخاص فلسفہ کے تتبع سے گمراہ نہ ہو جائیں۔ ان رسائل سے مراد رسائل اخوان الصفا ہیں جو عربی ادبیات میں ایک نہایت بلند پایہ علمی تصنیف خیال کئے جاتے ہیں۔ اسماعیلیہ کا بیان ہے کہ ان رسائل کے مصنف احمد بن عبداللہ بن محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق ہیں۔ جو ان کے ائمہ مستدین میں شمار کئے جاتے ہیں۔ عام مؤلفین کہتے ہیں کہ اخوان الصفا ایک انجمن تھی جو بصرہ میں مشائخہ کے قریب نمایاں شکل میں موجود تھی اور یہ رسائل اس انجمن کے اراکین نے جن میں خصوصیت سے پانچ نام لگے جاتے ہیں مرتب کئے تھے یعنی زید ابن رفاعہ، ابوسلیمان محمد البتی، ابوالحسن علی الزنجانی، ابوالاحمد المرجانی اور العوفی۔ اگرچہ اخوان الصفا کا ظہور اسماعیلی تحریک کے آغاز کے تقریباً ایک صدی بعد ہوا۔ لیکن قرآن سے الیا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عقائد کچھ عرصہ قبل سے رواج پا چکے تھے۔ انجمن کی رکنیت چار درجوں پر منقسم تھی اور یہ تقسیم اسماعیلیہ کی عام تنظیم اور تدبیری تعلیم سے مشابہت رکھتی ہے۔ رسائل کی مجموعی تعداد اکیادہن ہے اور ان میں سے آخری رسالہ جو جامعہ کے عنوان سے موسوم ہے تمام رسائل کی تعلیم کا مغز یا خلاصہ ہونے کا دعویٰ رکھتا ہے۔ اسماعیلیہ کی روایت کی تصدیق کا انحصار زیادہ تر اس جامعہ کے اہل یا جعلی ہونے پر ہے کیونکہ جن یورپین محققین نے اس کو مطالعہ کیا ہے وہ اس کہ اسماعیلی تصنیف قرار دینے پر متفق ہیں۔ ان میں سے ایک (ایم۔ پی۔ کاسالوا) کہتا ہے کہ "میں اس قول کی صداقت کا یقین رکھتا ہوں کہ رسائل اخوان الصفا میں اسماعیلیہ کی فلسفیانہ تعلیمات تمام و کمال موجود ہیں۔ اور ان کے مطالعہ سے انسان سمجھ سکتا ہے کہ سنجیدہ طلباء

کہیں اس تعلیم سے سحر ہو جاتی تھیں۔ ایک امام ستور کے عقیدہ کا اضافہ جو کسی روز نمودار ہو کر دنیا میں عالمگیر
فلاح و بہبودی کو رواج دے گا۔ مسیحی اور افلاطونی تخیلات کے اختلاط کا نتیجہ تھا۔ جب تک امام حالت
ستر میں ہے اس عقیدہ میں ایک راز داری کا عنصر شامل ہے جس کا ذوق اکثر رفیع الحیل انسانوں میں
پایا جاتا ہے۔ بہر صورت اسماعیلیہ کے خلاف الحاد و بد اخلاقی کے جو الزامات ان کے مخالفین نے وارد
کئے ہیں وہ بالکل نادر اور بیجا ہیں ابن تیمیہ کا یہ فتویٰ کہ اسماعیلی تلفیق کا آخری درجہ البلاغ الالکس خالق کی ہستی
سے انکار تھا۔ حقیقت سے دور ہے کہ چونکہ اس رسالہ جامعہ میں جسے اسماعیلی تعلیم کا مکملہ خیال کہنا چاہیے
جس عقیدہ کا اظہار کیا گیا ہے وہ بہت خالص، بہت بلند اور بالکل صاف ہے اس کا مطلق نظر ایک شہم
کی وحدت وجود ہے جو فلیک اور دہریت کی قطعی منافی ہے۔ یہ وحدت کائنات کے اجزاء کی ہم آہنگی
پر مبنی ہے۔ اور یہ ہم آہنگی خالق کی مشیت کا نتیجہ ہے۔ اور اس کو حسن ازلی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔
دیگر لوہے میں محققین جنہوں نے رسائل اخوان الصفا کا بنظر المعان مطالعہ کیا ہے اس رائے کا اظہار کرتے
ہیں کہ رسائل کی دنیائیت اور فلسفہ میں کوئی وحدت خیال نہیں پائی جاتی۔ اکثر خیالات فارابی اور نو افلاطونی
فلاسفہ کی تعلیم سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ کسی قدر تصوف کا بھی رنگ پایا جاتا ہے لیکن اصلی تصوف
اور رسائل کی تعلیم میں ایک اصولی فرق ہے۔ دونوں کا مقصد تزکیہ نفس ہے لیکن تصوف زہد و آقا و مجاہد
روحانی کو اس مقصد کے حصول کے صحیح ذرائع قرار دیتا ہے۔ اخوان الصفا عقل و علم کی ضرورت پر زور
دیتے ہیں۔ مشابہ اس فرق کی یہ وجہ ہو کہ اسماعیلیہ عقائد ایک مامورین اللہ امام کی تعلیم کو معرفت الہی اور
علم حقیقی کا واحد ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ اور اس کے برعکس صوفی طالب کے ذاتی کشف و وجدان
پر اس کی روحانی ترقی کو منحصر کرتے ہیں۔ چونکہ متاخرین صوفیہ کو فارابی اور اخوان الصفا دونوں کی
تعلیمات سے کم و بیش مستفید ہونے کا موقعہ حاصل تھا۔ ان کے تصوف میں تورع اور ضبط نفس کے
ہیلو بہ ہیلو ایک ایسے علم کے حصول کا خیال بھی موجود ہے جو عقل انسانی سے بالاتر تصور کیا جاسکتا ہے۔
اور جس کو وہ علم حقیقت یا عرفان کہتے ہیں۔

اخوان الصفا کی تعلیمات محمد البراقسم الماجریتی الاندلسی (متوفی
۳۹۵ھ) کی تصانیف کے توسل سے اندلس اور افریقہ

اسماعیلیہ اور تصوف کے روابط

تک رائج ہو گئی تھیں۔ اور ان کا اثر نہ صرف اسپین کے عربی فلسفہ اور یورپ کے لاطینی فلسفہ میں محسوس
ہوتا ہے بلکہ قوی گان ہے کہ شیخ نجی الدین ابن عربی جو متاخرین صوفیہ کے امام ہیں۔ ان تعلیمات سے
کم و بیش متاثر تھے اور تصوف کی وہ تصویر چہان کے اقوال میں نظر آتی ہے ایک حد تک اخوان الصفا

کے تحلیلات کا عکس ہے۔ شاید یہی وجہ ہو کہ بعض اسماعیلیہ شیخ موصوف کو اپنے مذہب کے داعیوں میں شمار کرتے ہیں۔ لیکن یہ دعویٰ تاریخی ثبوت سے عادی اور جہالت پر مبنی ہے۔ اس قسم کا دعویٰ وہ لوگ ہی کرتے ہیں جو فرید الدین عطار اور دیگر فلاسفہ اور صوفیاء کے بارہ میں بھی کرتے ہیں۔ اس کی تردید میں جو حقیقت ہے وہ اس قدر ہے کہ اسماعیلیہ اور یہ لوگ ایک ہی خم کے باہر کش تھے۔ یعنی یہ کہ وہی نظریات جو عربی فلسفہ اور تصوف کی بنیاد تھے اسماعیلی باطنی تعلیم کا بھی جزو اعظم تھے۔ فرق صرف یہ تھا کہ صوفی ان نظریات کو مذہبی رنگ میں پیش کرتے تھے۔ فلسفی معقولات کے پیروہ میں ان پر بحث و استدلال کرتے تھے اور اسماعیلیہ ان کو امامت کے مسئلہ کے ساتھ مخلوط کر کے اپنی سیاسی اغراض کا مدد و معاون بناتے تھے۔ متصوفہ اور اسماعیلیہ دونوں اس ریش پر متفق تھے کہ اس قسم کے مسائل عوام کے لئے ناموزوں ہیں۔ اور دونوں کی کوشش تھی کہ سالوں کو ان مسائل سے آگاہ کرنے سے قبل ایک ضابطہ و قاعدہ کا پابند بنا دیا جائے تاکہ وہ اس مضر اور مخرب اثر سے محفوظ رہیں جو یہ مسائل کم فہم اشخاص کے عقیدہ و عمل طال سکتے ہیں۔ صوفی ضابطہ و قاعدہ عموماً انفرادی اور وجدانی یا مذہبی نوعیت رکھتا تھا۔ اسماعیلی آئین سیاسی اور وجدانی یا مذہبی نوعیت رکھتا تھا۔ اسماعیلی آئین سیاسی اور اجتماعی قسم کا تھا۔ تیسری صدی ہجری میں اسماعیلی اور متصوفہ جمالیات کے مابین عمل و رد عمل جاری تھا۔ اسماعیلی تنظیم صوفی سلسلوں کی ترکیب اور ان کے مختلف مدارج کی ترتیب میں ذخیل کا رکھتی۔ اسماعیلی اپنے نظریہ امامت کو جو ایک خالص سیاسی مسئلہ تھا صوفی روحانیت سے تقویت دیتے تھے۔ بسا اوقات دونوں وہی اصطلاحات استعمال کرتے تھے لیکن ان کے معانی میں اختلاف تھا۔

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ فریقین میں سے کون سا فریق دوسرے کا زیادہ مزہزون احسان ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اسماعیلیہ محض عوام کو فریب دینے کے لئے صوفی لباس میں چلے گئے ہوتے تھے۔ دیگر اشخاص کا خیال ہے کہ اسماعیلی نظام کھیل ایک بھڑکار ہے جس میں متصوفہ تھا بھی اس کے عادی تھے۔ اس سوال کو سمجھنے کے لئے متصوفہ اور اسماعیلیہ دونوں کے عقائد سے مزید تعارف حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ فی الحال اتنا جاننا کافی ہے کہ ابتدا سے صوفی اور اسماعیلی نظریات میں ایک مبہم تعلق رہا ہے۔ اگر کوئی اور وہ مماثلت نہ بھی پائی جائے تو یہ مشابہت کیا کچھ کم ہے کہ دونوں مذہب کے ظاہر و باطن میں تیز کر تے ہیں۔ اور دونوں اہل باطن ہونے کے مدعی ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ امامت سے تفصیلی عقائد بھی دونوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً شیخ ابوالحسن اشعری غلام شیعہ کے متنازعہ عقائد پر بحث کرتے ہوئے ایک گروہ صوفیہ کا ذکر کرتے ہیں۔ جو علویہ کے نام سے موسوم تھا اور ان

کے زمانہ میں موجود تھا۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کے مخلوق میں حلول کرنے کا قائل تھا۔ حضرت حسین بن منصور الحلاج کو ان کے مخالفین قریطی کہتے تھے اور یہی خیال ان کے قتل کا محرک ہوا۔ جو تعلیم مخفی ہونے کا دعویٰ کرے اور مبہم اصطلاحات میں اپنے آپ کو مستور بنائے اس کے متعلق ہر قسم کی بدگمانی کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔

پیشتر بیان ہو چکا ہے کہ اوائل صوفیہ مذہب کے باطن سے صرف یہ مراد رکھتے تھے کہ اعمال شرعی کو محض رسمی طور پر نہ ادا کیا جائے۔ بلکہ ان مقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کی جائے جن کے حصول کے لئے وہ اعمال وضع کئے گئے ہیں یعنی یہ کہ نیت کو عمل سے جدا نہ کیا جائے۔ آیات قرآنی کی تاویل کے وہ اس حد تک قائل تھے کہ الفاظ کے محض لغوی مفہوم پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ ان کے معانی پر غور و فکر کیا جائے۔ اور ان حقائق کی تلاش کی جائے جن پر عقائد و اعمال منحصر ہیں اور جو بلا اوقات تشبیہ استعارہ کے طور پر الفاظ میں بیان کئے گئے ہیں۔ لیکن ان متقدمین کے وہم و گمان میں بھی یہ بات نہ گزری ہوگی کہ کسی زمانہ میں ظاہر پرستی سے انحراف اس درجہ کو پہنچ جائے گا کہ غیر مشروع افعال کا ارتکاب ہی وینداری تصور کیا جائے گا اور آیات قرآنی کے الفاظ کو ان کے صریح مفہوم سے منقطع کر کے ایسی تاویلات کی جائیں گی جو اسلام کے بنیادی عقائد کو بالکل مسخ اور اس کے اخلاقی تعلیمات کو سرسریہ مٹا دیں گی۔ تصوف کو دور ایام کے بعد یہ تمام عوارض لاحق ہو گئے۔ اس تغیر کے اسباب کو سمجھنے کے لئے تصوف کے تاریخی ارتقاء کی جانب متوجہ ہونا ضروری ہے۔



باب ششم

تصوف کے ماخذ اور مدارج

تصوف کے آغازی کوائف اسلام میں قرآن مجید کو سنت رسول پر ہر حالت میں تقدیم حاصل ہے۔ اور اس لئے مقصود کا یہ دعویٰ ہے کہ ان کے مخصوص عقائد و نظریات

کا سب سے اعلیٰ اور سب سے اول ماخذ یہ مقدس کتاب ہے۔ اس کے مان لینے میں کوئی تاثر نہیں ہو سکتا کہ قرآن مجید میں متعدد مواقع پر ایسے استعارات اور اشارات پائے جاتے ہیں جو رموز و اسرار کی مشکافی طبع کے لئے فکر و تخیل کا سرمایہ بن سکتے ہیں۔ اکثر مفسرین ان اشارات کی تفسیر سے گریز کرتے ہیں۔ اور ان کو متشابہت کہہ کر اپنی لاعلمی کا اقرار کر لیتے ہیں۔ معترف کہہ سکتا ہے کہ وہ آیات جن پر صوفی انحصار کرتے ہیں تعداد کے لحاظ سے بہت قلیل ہیں اور صوفیوں نے ان کے معانی بیان کرنے میں قیاس آرائی کو بہت دخل دیا ہے لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ بعض ایسے مسائل بھی جو مسلمہ طور پر قرآن مجید کی تعلیم کا اصل اصول ہیں مثلاً مسکد توحید و تسلیم و رضا صوفیاء کے خاص مطمح نظر ہے ہیں اور ان کی عملی رہبانیت جو ان کے مخالفین کا سب سے بڑا عمل اعتراض ہے۔ درحقیقت قرآن مجید کی تعلیم کی منافی نہیں۔ قرآن مجید سچی راہوں کی دینداری اور خدا پرستی کا معترف ہے۔ صرف ان کی افراط و تفریط اور ریاکاری کی مذمت کی گئی ہے۔ خود جناب رسالت مآب صلعم کے زمانہ میں اصحاب صفہ کا وجود جو سوائے جہاد و تبلیغ کے اور کسی تکلیفات دنیوی کے پابند نہ تھے۔ صوفیاء کے ترک دنیا و نفس کشی کے جواز کے لئے کافی ہے۔

لقب صوفی کی اصل و ماخذ کے متعلق کسی قدر اختلاف رائے ہے بعض مصنفین تو ان اصحاب صفہ ہی کے نام سے اس لقب کو ماخوذ قرار دیتے ہیں اور لوگ صوفی کو صفا سے منسوب کرتے ہیں۔ یا اس کی اصل یونانی لفظ "صوفیا" کو قرار دیتے ہیں جس کے لغوی معنی عقل و دانش ہیں اور جو لفظ فلسفہ کی ترکیب میں شامل ہے لیکن یہ اور اسی قبیل کی اور تقلیدات تحقیق سے عاری ہیں۔ اور صحیح خیال یہی ہے

کہ صوفی صوف سے مشتق ہے جس کے معنی موٹا بغیر نہ لگا ہوا اولن یا لپٹم کے ہیں۔ صوف کا لباس ابتدا میں عجز و انکسار کی علامت کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ اور تیسری صدی ہجری تک گروہ درویشاں کا مخصوص لباس نہ تھا۔ بلکہ اس گروہ کے بعض افراد اسے ایک ذاتی صفت کے طور پر اختیار کر لیتے تھے۔ حج بیت اللہ کے موقع پر بھی بعض لوگ اسے پہنتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سنین اولے میں اس قسم کا لباس بھی ایک بدعت خیال کیا جاتا تھا۔ بعض فقیہ اس کو عجز و انکار کی بجائے خور و نیکر کا جامہ خیال کرتے تھے اور اس کو نصرانیت کی تقلید قرار دیتے تھے۔ فرقہ سنجی خواجہ حسن بصری کے مرید تھے۔ ایک مرتبہ حماد ابن سلمہ نے ان کو طنزاً یہ فہمائش کی تھی کہ اپنی نصرانیت کو ترک کرو۔ ایک اور فقیہ کا قول ہے کہ میں اپنے رسول کی سنت کو زیادہ عزیز نہ کہتا ہوں۔ جو سوتی کپڑے کا لباس پسند فرماتے تھے لیکن صوفی کہہ کہ ام صوف کے بہت قدر کرنے لگے تھے۔ چنانچہ ابن دینار کے متعلق روایت ہے کہ وہ اس سے اس لئے محروم رہتے تھے کہ وہ اپنے خیال میں اس صفائے باطن سے محروم تھے جو اس لباس کے لئے ضروری ہے۔ ثوری صوف پہنتے تھے لیکن ایک امامیہ روایت میں جو سیدنا جعفر صادق سے منسوب کی جاتی ہے ان کے اس فعل کو ریاکاری سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور یہ کہا گیا ہے کہ صوف کے نیچے وہ لپٹم کا لباس پہنتے تھے۔ رفتہ رفتہ صوف کی عزت و توقیر بڑھ گئی۔ اور اس کو پہنے حضرت موسیٰ اور عبد میں خود حضرت پیغمبر صلعم سے نسبت دے دی گئی۔ عام طور پر اس کو تقویٰ اور دینداری کا جامہ سمجھا جانے لگا اور وہ مقصود جو عجز و انکار کے معاملہ میں غلو کے اظہار کے مستحق تھے۔ صوف سے گزر کر دلو مرتع یعنی گڈری کو پسند کرنے لگے۔

کہا جاتا ہے کہ اسلام میں پہلا شخص جو صوفی کے لقب سے مشہور ہوا ابو ہاشم عثمان بن شریک کوفی تھے جن کی وفات ۳۸ھ کے قریب اٹھ میں واقع ہوئی۔ ان کے ماسوا اسلام کی تین صدیوں میں اور بھی بہت سے اشخاص کے ناموں کے ساتھ یہ لقب سننے میں آیا ہے۔ جن میں سے بعض زیادہ ممتاز افراد کے نام درج کئے جاتے ہیں۔ جابر ابن حیان اور اس کا تلمذ صالح ابن طوی جو علم کیمیا کے ماہر تھے۔ حضرت ابن ادہم کے مرید ابیہم ابن بشیر خراسانی۔ ابو جعفر جو عبد الصمد رقاشی کے مرید تھے۔ عیسیٰ ابن ہشیم جو معتزلہ گروہ میں شامل تھے۔ ابو حمزہ محمد ابن ابیہم اور ابو عبد اللہ احمد بن عبد الجبار جنہیں جہابی سے

سلطہ حادث ابن ابیہم ایسی ۶۸ھ کے قریب مصر میں پیدا ہوئے۔ عمر کا بیشتر حصہ بغداد میں گزارا اور تقریباً ۱۲۰ھ میں انتقال فرمایا۔ ان کی روایات میں تصوف کا رنگ پایا جاتا ہے اور اکثر روایات میں تحقیق ان کو صوفی بلکہ معتزلہ صوفی کے گروہ کا مشرک قرار دیتے ہیں۔

فرنگیہ حاصل تھا۔ ابوالحسن احمد ابن ہریر بن کا انتقال بغداد میں سن ۳۳۵ھ کے قریب واقع ہوا۔ محمد ابن ہارون جو مشہور امامیہ عالم سنائی کے استاد ہیں۔ یہ سنائی وہی بزرگ ہیں جن سے ابن بابویہ نے تحصیل علم کیا تھا۔ ابو عبد اللہ شیعہ جو اسماعیلیہ فرقہ کا مشہور داعی تھا۔ مغرب میں فاطمی خلافت کا قیام اسی شخص کے سامعی کا نتیجہ تھا۔ لیکن ۳۹۶ھ میں اول فاطمی خلیفہ عبد اللہ (عبد اللہ الممدی) نے اس کو قتل کر دیا۔

اس مختصر فرست کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفی کا لقب مختلف فرقہ اور مشرب کے آدمیوں کے لئے عام تھا۔ اور اس واقعہ سے بعض محققین نے یہ قیاس کیا ہے کہ شاید ابتدا میں صوفی کی کوئی ایک وجہ تسمیہ نہ تھی۔ مثلاً ان کا گمان ہے کہ جابر ابن حیان جیسے کیمیا داں اس لئے صوفی کہلاتے تھے کہ عوام ان کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ان کو کبریت احمر کے تصفیہ کا راز معلوم تھا۔ جو فن کیمیا کا منہا تصور کیا جاتا تھا۔ یا یہ کہ ان کو لسانی لفظ ”صوفی“ کی رعایت سے صوفی کہا جاتا ہے۔ جس کا مفہوم عقل و دانش ہے۔ لیکن یہ سب ترجیحات صوفی اور صوف کے باہمی نسبت کے مقابلہ میں بالکل ضعیف نظر آتی ہیں۔ صوفیوں کی اول خالقہ ۱۳۵ھ کے قریب ربیعہ میں قائم ہوئی جو ارض فلسطین میں واقع ہے۔ ابو ہاشم کو قہ سے آکر اسی خالقہ میں مقیم ہوئے تھے اور ان کے بعد غالباً ابو عبادہ جو ابن ادہم کے مرشد تھے اور ابو جعفر قضا بھی یہیں رہتے تھے۔ ۲۳۵ھ کے قریب ایک اور خالقہ یرشلم میں بھی موجود تھی۔ اور اسی زمانہ میں تصوف کی تعلیم کے لئے قاہرہ اور بغداد میں منبر قائم کئے گئے۔ قاہرہ میں یحییٰ راضی درس دیتے تھے اور بغداد میں ابو حمزہ۔ چونکہ خالقہ ہوں کی رسم فلسطین سے شروع ہوئی۔ یورپین مورخین اس کو مسیحی اثرات کا نتیجہ خیال کرتے ہیں۔ اور تصوف کے اس آغازی دور کو مسیحی رہبانیت کی تقلید کا دور کہتے ہیں۔ اس کے بعد وہ دو دور قرار دیتے ہیں یعنی نو افلاطونی فلسفہ کا دور اور ہندی فلسفہ کا دور جن کی کیفیت ان کے مواقع پر بیان کی جاسکے گی۔ فی الحال اس قول کا اعادہ کافی ہے کہ زہد و تقویٰ کسی خاص مذہب کی ملکیت نہیں۔ اور تصوف کا مدار ایسے نفسیاتی عناصر پر ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔

تصوف کی ابتدائی حالت کچھ تذکرہ پہلے ہو چکا ہے۔ صوفیاء اس ذکر کو صحابہ رسولؐ سے آغاز کرتے ہیں۔ مورخانہ دیانت مجبور کرتی ہے کہ خلفائے ثلاثہ۔ حضرت بلالؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے رامیانہ ذوق کی اکثر یاد دہانی کو غیر مستند قرار دیا جائے لیکن صحابہ کے بعض اقوال ایک حد تک صوفیاء کے دعاوی کی تائید کے لئے مفید ہو سکتے ہیں۔ مثلاً حضرت ابوالدہاءؓ کے متعلق مروی ہے کہ وہ فلک کی تلقین کرتے تھے اور تقویٰ کو چالیس سال کی عبادت پر ترجیح دیتے تھے۔ حضرت ابوذر غفاریؓ امیر معاویہ اور اس کے دنیا پرست درباریوں کے علی الرغم زہد و ترک دنیا کے مواظپان بیان کرتے تھے۔ اور ان کی یہ

حادث سیدنا علیؑ کے حقوق کی حمایت کے ساتھ مل کر ان کے دمشق سے اخراج کا باعث ہوئی۔ صوفی روایات حضرت اویس قرنیؓ کے مناقب سے لبریز ہیں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جناب رسالت مآب نے خود ایک موقع پر ان کے تقدس کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی تھی کہ مجھے یمن سے اس کی خوشبو آتی ہے۔ یہ بھی روایت ہے کہ وہ رسولؐ کے ناپیدہ عاشق تھے۔ آنحضرتؐ کے انتقال کے بعد یمن سے حجاز آئے اور جنگ صفین (۳۵ھ) میں سیدنا علیؑ کے ہمراہ جہاد کرتے ہوئے شہید ہو گئے۔ روایت ہے کہ اس جنگ کے زمانہ میں آنحضرتؐ نے اپنے معاصرین میں معروف تھے جن میں سے چار اویس قرنیؓ، ربیع ابن خثیم، حریم ابن حیان اور عامر ابن قیسؓ سیدنا علیؑ کے شریک حال تھے۔ دوسروں میں ابو الجعدہ اور ابومسلم غولانی امیر معاویہ کے طرفدار تھے اور دو خواجہ حسن بصری اور اسود ابن یزید بخاری وغیرہ داری سے محروم تھے۔ اس روایت میں سب سے دلچسپ چیز خواجہ حسن بصری کی مفروضہ روش ہے۔ کیونکہ یہ وہی بزرگ ہیں جن کو عام صوفی خیال کے مطابق سیدنا علیؑ نے وہ علم لدنی ودلالت فرمایا تھا جو انہوں نے حضرت پیغمبر صلعم سے اخذ کیا تھا لیکن چونکہ یہ تمام روایات تاریخی معیار سے مستغنی ہیں۔ اس تناقض پر غور و فکر کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جنگ صفین کے بعد زیاد کی جماعت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا۔ یکاؤن۔ قرار اور قصاص بھی اسی جماعت کے مختلف نام ہیں۔ یہ جماعت قرآن علیؑ کے ترک کو نہ بد و تقویٰ کا لازمہ نہ تصور کرتی تھی۔ بلکہ اپنے اوقات کا بیشتر حصہ وعظ و نصیحت میں صرف کرتی تھی۔ جس طرح اماء علیہ السلام کے تبلیغی ادارے عالم اسلامی میں یونیورسٹیوں کے قیام کا سبب ہو گئے۔ اسی طرح ان زیاد و قصاص کے موعظانہ مساعی جو تصنیع اور آورد سے بالکل پاک تھے۔ اسلامی دینیات و تصوف کی بنیاد بن گئے۔ لیکن تصوف کا وسیع خرمین تمام علوم اسلامی کی خوشہ چینی سے تیار ہوا ہے۔ میلانوں کا علمی ذوق روز اول مختلف مقاصد کا متلاشی تھا اور پہلی صدی ہجری ہی میں بہت سے علوم کی ابتدا ہو چکی تھی۔ تفسیر، حدیث، فقہ، صرف و نحو کم و بیش سب اسی زمانہ سے شروع ہوتے ہیں۔ خواجہ مرجیہ، جبریل اور قدرب کے مباحثات کے دوران میں بہت سے اصول و عقائد متشکل ہو چکے تھے۔ اور تخیلات و اصطلاحات کا ایک معتد بہ ذخیرہ فراہم ہو چکا تھا۔ جس کو تصوف اپنے طور پر استعمال کر سکتا تھا۔ لیکن جس علمی مطالعہ نے تصوف پر سب سے زیادہ اثر کیا وہ اس فلسفہ کا مطالعہ تھا۔ جو عرف عام میں یونانی فلسفہ کے نام سے مشہور تھا۔ اور جس کا ذکر ان صفحات میں پیشتر بھی کی مرتبہ آچکا ہے۔

تصوف اور یونانی فلسفہ یہ فلسفہ نہ تو خالص یونانی دماغوں کی پیداوار تھا کیونکہ اس میں بعض ایرانی عناصر بھی شامل تھے۔ اور نہ اس کو نو افلاطونی اثر اقلیت کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس نے بہت سے مسیحی اور بتی (زناستک) اور مانوی تخیلات کو اپنی ترکیب میں جذب کر لیا تھا۔ ارض شام کی نام نہاد

صابی جماعت اور ایران کے مزدکی گروہ کا براہ راست اسلامی تصوف سے بہت کم علاقہ ہے۔ ان کا جو کچھ اثر بھی ہوا ہے وہ اسی "یونانی فلسفہ" کے توسل سے ہوا ہے۔ جو شروع میں ارامیک زبان میں تعلیم کیا جاتا تھا۔ اور بعد میں عربی زبان میں ترجمہ ہو گیا۔ غالی شیعیت میں یہ اثر ناستک خیالات کی آمیزش کے ساتھ نمایاں ہوا لیکن اہل سنت و جماعت بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکے کیونکہ سنی دینیات کا وہ حصہ جو ماوراء الطبعیات سے تعلق رکھتا ہے اسی فلسفہ کا مرہون نظر آتا ہے۔ جو لوگ تصوف کو فقط اہل ایران کا ساختہ پر واضح خیال کرتے ہیں وہ دراصل تنگ نظری سے کام لیتے ہیں۔ ان کا دعویٰ بالاختصار یہ ہے کہ اسلام ایک سامی مذہب ہونے کی وجہ سے آریائی طبائع کے مخالف اور ان کی روحانی تشفی کے لئے ناموزوں تھا لیکن جب مجبوراً ایرانیوں کو یہ مذہب اختیار کرنا پڑا تو انہوں نے اس کو مسخ و محرف کر کے اپنے مزاج کے موافق حقائق ایجاد کر لئے جو بظاہر اسلام کی تفسیر معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن بیابان اس کی تخریب و تردید پر مبنی ہیں تیشیع و تصوف دونوں اسی نوع کے عقائد ہیں۔ اور دونوں کے موجد اہل ایران ہیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ تیشیع کے بارہ میں یہ دعویٰ کیا وزن و وقعت رکھتا ہے۔ اور تصوف کے متعلق بھی ہم کو اس دعویٰ کو تسلیم کر لینے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ جہاں تک اس کا انحصار سامی اور آریائی اقوام کے نسلی اور طبعی اختلاف پر ہے یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک ضعیف اور پاور ہٹا نظریہ سے بیشتر کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ بیان ہو چکا ہے کہ شیعیت بھی جس کو ایرانی نثر اور تصوف کیا جاتا ہے۔ دراصل ایران میں عربی افواج کے ساتھ داخل ہوئی تھی اور نیز یہ خیال بھی سید مشکوک ہے کہ ساتویں صدی میں ایران کی آبادی بالکل یا زیادہ تر آریائی نسل سے تعلق رکھتی تھی کسی شخص کے نام کے ساتھ ایرانی نسبت کی تعلیق اس کے ایرانی (آریائی) نسل سے ہونے کا کوئی قطعی ثبوت و شہادت نہیں ہم پہنچاتی۔ دور حاضر کی تورانی تخریک کے علمبردار جس کا ایک نامانہ میں ٹرکی میں بہت چرچا ہوا تھا اسی قبیل کی دلائل کی بنا پر نارابی۔ ابن سینا۔ بخاری اور زرخشری کو تورانی الاصل قرار دیتے ہیں۔ علاوہ یہ کہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ وہ برگزیدہ مسلمان مفکرین جو مسلم دور پر ایرانی الاصل تھے۔ اسلام کو ہمہ گیر فطرت کی بدولت اپنی روش خیال کو قوی اور نسی اثرات سے بالاتر رکھنے کے عادی تھے اور ان کے اقوال و افعال سے کہیں یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ اسلام کی عالمگیر اخوت کے مقابل میں اپنی قومی عصبیت کو تقویت دینے کے متمنی تھے۔ اگر ان کی تحریرات کو ان کے دلی خیالات کا ترجمان سمجھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے مسلمان ہونے کو ایک الیا شرف و افتخار خیال کرتے تھے کہ اس کے مقابلہ میں ان کی ایرانی ایجاد ہونے کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ آریائی اور سامی زبانوں کی خصوصیات پر مبنی ہے۔ لیکن اس کا محصل صرف یہ ہے کہ اگر ہم بعض سامی السنہ فلسفیانہ خیالات کی تشریح و تبیین کے بارہ میں

بچہ اصل و نشا دان کی نگاہیں بالکل صحیح تھیں۔ ایک اور دلیل جو تصوف کے ایرانی

بعض آریائی زبانوں سے فی الواقعہ فروتر معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو زبانیں وحی والہام کی ترجمان ہو سکتی ہیں۔ ان کو متفقہ خیالات کے اظہار سے قاصر تصور کرنا ایک مضحکہ خیز قیاس ہے۔ اسلامی تصوف کی بنا قرونِ اولے کے مسلمانوں نے ڈالی اور اس کی تعمیری جن خارجی عناصر نے خشت و سنگ کا کام دیا۔ ان میں سب سے اول سچی رہبائیت تھی جو اسلامی نقطہ نظر سے کوئی مذہب نہیں ہے۔ ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ سب سے اول صوفی خانقاہیں ارضِ فلسطین میں قائم ہوئیں جو سچی رہبائیت کا ایک مرکز تھا اور صوفیوں میں خرقہ و سبجہ کا رواج بھی مسیحی راہبوں کی تقلید کا نتیجہ ہے۔ دوسرا نہایت اہم خارجی عنصر وہی یونانی فلسفہ ہے جس کی کچھ کیفیت سائیکل تحریک کے ضمن میں بیان ہو چکی ہے۔

اسلام میں اس فلسفہ کی در آمد یہودیوں اور قائلِ فسطا عیسائیوں کے توسل سے ہوئی اور ان دو اقوام کے علاوہ ایک تیسرا زلیخہ ایران کی وہ مشرک آبادی تھی جو اس وقت تک اپنے آبائی مذہب پر قائم تھی۔ ان لوگوں کو ۶۱۰ء اور ۶۲۰ء میں مسلمانوں کے مذہبی تشدد کو برداشت کرنا پڑا تھا۔ اس سے بچنے کی انہوں نے یہ تدبیر اختیار کی کہ اپنا نام صابئی قرار دیا۔ اور دعویٰ کیا کہ ہم ان مومند صابیوں کے باقیات ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے۔ خلیفہ مامون نے ان کے دعویٰ کو تسلیم کر لیا اور ان کا شمار اہل کتاب میں ہونے لگا۔ دوسری صفحہ میں تو مسلمان عموماً فلسفہ سے سو نظر رکھتے تھے اور اس کا سطرالوجہ بعض جری اشخاص تک محدود تھا۔ جن کو اور لوگ نہ دیکھتے تھے۔ لیکن تیسری صدی میں اس نے خاصی مقبولیت حاصل کر لی۔ ایک شخص یزید ابن ابیہ نامی نے ایک کتاب میں اصلی اور خالص صابئی مذہب کے قریبی ظہور کا اعلان کیا جس کو واسطہ اور حران کو دونوں قسم کی صابیت سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ اور جس کا مقصد تمام مذاہب اور ملل کو ایک مرکز پر جمع کرنا تھا۔ یزید خود غالباً خارجی الاصل تھا لیکن بادی النظر میں اس کا ادراک اسماعیلی تحریک کا مقصد ایک معلوم ہوتا ہے۔ اور دوسو سال تک اسماعیلیہ داعیوں کی وساطت سے اس فلسفیانہ صابیت کی تبلیغ تین مختلف جہانوں میں نہایت مستعدی کے ساتھ جاری رہی۔ ایک طرف تو علمی تحقیق و تجسس اس کا مال کار تھا۔ دوسری جانب اس کا مدعا ایک ایسے نظام مذہبی کی تکوین تھی جس میں مختلف عقائد کو باہم مربوط کر کے بندریک ایک متصفوہ اور موحداۃ نظریہ کا سات تک رسائی حاصل کی جاسکے۔ تیسری سمت اس تحریک کا منشا یہ تھا کہ افراد کا سب کے مختلف طبقات کی ان کے حرفہ اور پیشہ کے لحاظ سے ایسی تنظیم پیدا کی جائے جو ضرورت کے وقت اسماعیل (فاطمی) امامت کا آلہ کار بن سکے۔ اس قسم کی تبلیغ کے لئے دروادی اور مسادات

سب بعض متنفذین کا خیال ہے کہ عیسائیوں نے تسبیح (سرن) کا استعمال بد مذہب کے لوگوں سے سیکھا تھا۔

لادھی بشرط تھیں اور ان کا منظر ہرہ رساں تھا۔ انھوں نے فلسفیانہ تعلیم حکیم ناصرخسرو کے مبلغانہ مساعی اور حسن ابن صباح کی سیاسی حکمت عملی میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ حاربات صلیبی کا ایک سبب حضرت مسیحؑ کے مفروضہ مرقہ کا انہدام تھا جس کا ذمہ دار ایک فاطمی خلیفہ کا دینی تعصب تھا۔ ان جنگوں نے فاطمی خلافت اور اسماعیلی تحریک کو ضعیف کر کے سنی مذہب کو جو ان کی بدولت معرض خطر میں تھا۔ محفوظ و مستحکم کر دیا لیکن فاطمیہ کا علمی ذوق مشرق سے مغرب کو منتقل ہو گیا اور یورپ کی قدیم یونیورسٹیوں کا قیام اس کی عملی نمود تصدیق کیا جاسکتا ہے۔

اب ہم اس سوال کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ اس فلسفیانہ صابیت اور اسماعیلی تبلیغ کا اسلامی تصوف پر کس قدر اثر ہوا ہے۔ تیسری صدی ہجری میں جب ان تعلیمات کو اول مرتبہ ایک دوسرے سے روشناس ہونے کا موقع ملا۔ صوفیاء اپنے حیدر گانہ عقائد اور مخصوص اصطلاحات وضع کر چکے تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں تصوف فلسفیانہ اور باطنی اثرات قبول کرنے لگا۔ ردع کے تحت کو شخصی صفات سے معرا کرنے کا میدان پیدا ہو گیا۔ میثاق و معراج جن کا قرآن میں ذکر آتا ہے اسماعیلی نمونہ کی تاویلات کے مورد بن گئے۔ خصوصاً میثاق سے یہ عقیدہ پیدا کر لیا گیا کہ نفوس انسانی نورانی کے لمعات ہیں جو آخر کار اسی نور میں جذب ہو جاتے ہیں۔ صوفی وصال یعنی روح اور خدا کے اتحاد کو معراج کی تفسیر قرار دیا گیا۔ علاج بہرہ و غزالی وغیرہم تین سو سال تک تصوف کو ان خارجی افہامات کی لٹ سے پاک رکھنے کی کوشش کرتے رہے لیکن میں اس وقت جبکہ اسماعیلیہ اور فاطمیہ کی سیاسی قوت خاتمہ کے قریب تھی۔ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی نے ان کی فلسفیانہ توجہ کو اپنے طریقہ میں نقیبین کر لیا۔ شیخ موصوف تمام مخلوق کو ذات باری کے لمعات تصور کرتے تھے اور ایک نوع کے کائناتی ارتقاء کے قائل تھے۔ چھپوں کے انہوں نے پانچ مدارج بیان فرمائے ہیں۔ وصال الہی سے وہ یہ مراد لیتے تھے کہ انسان اپنے خیال میں تمام کائنات کو جذب کر لے اور اس ارتقاء کے پانچوں منازل کو رجعت صعودی سے طے کر کے ذات باری سے متحد ہو جائے۔ گویا اس عمل کو تخلیق کائنات کا باعث ہو رہا ہے۔ اپنی قوت خیال سے محو کر دے اور خالق و مخلوق میں کوئی فرق و امتیاز محسوس نہ کرے۔ ابن عربی کے ارتقاء و تقدار کی وجہ سے اسلامی تصوف یونانی فلسفہ کا رین منت ہو گیا۔ اور اس کی دینیات میں نہاد عبادت کو وہ پایہ حاصل نہ رہا جو متقدمین صوفیاء کے زمانہ میں حاصل تھا۔ تصوف کے غرض و غایت و غلطو تصویات اور اصلاح ملی کی بجائے تہذیبی نفس اور تعلیم باطنی ہو گئی۔ صوفیوں کے پراسرار حلقے اور سلسلے قائم ہو گئے۔ جن میں عام مسلمانوں کو کوئی دخل نہ تھا۔ اور قرامطہ کے مثالی انہوں نے ایک باطنی فرقہ یا جماعت کی حیثیت اختیار کر لی۔ لیا اوقات یہ مماثلت اس قدر شدید تھی کہ بہت سے اشخاص کے متعلق

ان کے معاصرین یہ فیصد نہیں کر سکے کہ ان کو قرطبی کہا جائے یا صوفی اور اس میں تو کوئی کلام ہی نہیں ہو سکتا کہ تیسری صدی ہجری سے صوفیہ اور اسلام کے دیگر باطنی فرقوں کے عقائد کے مابین کوئی وجہ امتیاز قائم رکھنا تھا دشوار ہو جاتا ہے۔ مثلاً حلول و تناسخ کے مسئلہ کو لیجئے جو عموماً باطنیہ اسماعیلیہ سے منسوب کیا جاتا ہے لیکن شیخ اشعری اپنے زمانہ میں بعض متصوف کا ذکر کرتے ہیں۔ جو صوفی عقائد رکھتے تھے اور اس کے بعد تو ایسے عقائد صوفیوں میں اس قدر عام ہو گئے کہ شاید ہی کوئی معرود و معتبر صوفی ان کے اثر سے بوری طرح محفوظ رہا ہو تصوف کے انہیں میلانات کے باعث ابن تیمیہ اور دوسرے تنگ خیال مسلمان علماء کو اس پر طنز و تلویض کے مواقع نصیب ہو گئے اور انہوں نے اپنی نفرت و مذمت کے جال میں ابن عربی کے ساتھ حلاج و غزالی وغیرہ کو بھی لپیٹ لیا جو دراصل تصوف کے اس باطنی ارتقار کے ذمہ دار نہ تھے۔ خود شیخ ابن عربی بھی غالباً اپنے تنفیلات کے ان لعینہ نتائج سے گاہ نہ بچتے۔ وہ ظواہر اسلام کے سختی سے پابند تھے۔ لیکن اپنی اصولی بردباری کی بنا پر یہ سمجھتے تھے کہ سب مذاہب اور طریقے مقصود حقیقی تک پہنچنے کے لئے یکساں ہیں۔ فی الحقیقت روحانی ترقی کا مدار اس چیز پر ہے کہ غور و فکر کے بعد کوئی ایک مذہب یا طریقہ اختیار کر لیا جائے اور اس پر اپنی تمام توجہ و کوشش کو مرکوز و مجتمع رکھا جائے۔ یہ عقیدہ کہ مندر و مسجد و کلیسا میں کوئی فرق نہیں اور اصل اخلاقی انحطاط اور مذہبی انتشار کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے وہ لوگ جو خدا کے واحد کے لئے مصلحت و مقتول ہوئے اور جو جگہں ناتھ کی رکھتے تھے کہ پہیوں کے نیچے اپنے آپ کو ڈال دیتے ہیں درجہ سادات پر نہیں خیال کئے جاسکتے۔

ابن عربی کا مخصوص تصوف ان کے زمانہ اور ان کے وطن کی فضا کا نتیجہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو قرطبیہ و اسماعیلیہ کی تعلیم سے براہ راست بہت کم تعلق تھا۔ لیکن ان سے قبل اسپین میں فلاسفہ کا ایک گروہ موجود تھا۔ جو تصوف اور اسماعیلیت دونوں سے کم و بیش اثر پذیر تھے اور جن سے ابن عربی نے غالباً اپنے نظریات کو اخذ کیا ہے۔ اس گروہ میں یہودی اور مسلمان دونوں شامل تھے اور اختلاف مذہب کے باوجود ان میں خاص باہمی موافقت پائی جاتی ہے۔ ان ہسپانوی فلاسفہ کی مخصوص صفت ان کے تخیل کی رنگینی ہے جو ان کے ملک کے خوشنظر اور خوشگوار آب و ہوا کا اثر تھی۔ ان کا وجدانی ذوق ان کو علاقے اعلیٰ کی سرحد سے گزر کر عرش و کرسی تک پہنچا دیتا تھا۔ جہاں وہ خدا کے دیدار کی توقع کر سکتے تھے اور ان کے مکاشفات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ اس آخری نعمت و فضل سے بھی خود کو محروم نہیں خیال کرتے تھے۔ اس کے باوجود وہ وحدت و وجود کے قائل تھے کیونکہ وہ تخیل کو نور اذلی کے لمعات کی شکل میں تصور کرتے تھے۔ لیکن چونکہ اس عمل کو امر الہی پر منحصر کرتے تھے۔ اس لئے ان کی وحدت و جود کو بہت دور

فلاسفہ کے خیال سے تمیز کیا جاسکتا ہے جو تخلیق کو ایک لازمی فعل قرار دیتے ہیں اور مشیت ایزدی کے لئے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھتے۔ ان کی نگاہ میں خالق و مخلوق میں یہ فرق ہے کہ مخلوق کی کوئی شکل و صورت ہوتی ہے۔ لیکن خالق کی کوئی شکل نہیں۔ وہ نہ سب موجودات خدا میں شامل ہے اور خدا سب اشیاء میں موجود ہے۔

ان ہسپانوی فلاسفہ کے اسلوب بیان میں تشبیہ و استعارہ کا بکثرت استعمال ہوتا ہے اور اپنے روحانی ذوق کو وہ اکثر مجازی عشق و محبت کے پیرایہ میں اظہار کرتے ہیں۔ معشوق کو معبود یا معبود کو معشوق قرار دینے کا نکتہ ان کے ہاں علم طور پر پایا جاتا ہے۔ حضرت ابن عربی خود فرماتے ہیں کہ جب وہ مکہ میں مقیم تھے۔ تو ان کو ایک دو شیزہ کی جانب میلان خاطر پیدا ہو گیا تھا۔ جو تمام ظاہری و باطنی صفات سے متصف تھی اور ان کے بعض اشعار و مکاشفات کا روحانی جذبہ اس کے شوق و محبت کا مہرمان احسانی ہے۔ ان کے ملفوظات اور بیہودی تصوف کے مشہور و معروف خزینہ کتاب زہار کے تقابل سے مغرب کے مسلمان اور بیہودی متصوف کی باہمی مشابہت صاف طور پر نظر آ جاتی ہے۔ دونوں کتب الہامی کی تاویل ذاتی مکاشفات کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ دونوں بلاد کو خدا کی مثال اور تائیدی کو مادہ کی علامت قرار دیتے ہیں۔ دونوں حروف واعداد سے پراسرار معانی اخذ کرتے ہیں۔ دونوں خواب و رویہ کی تعبیر پر بہت کچھ انحصار کرتے ہیں۔ اور دونوں نجوم کے انسانوں کی زندگی پر اثر رکھنے کے معتقد ہیں۔ جنت اور دوزخ کے صدی تخیلات میں بھی زہار ابن عربی کے درمیان ایک بین مماثلت پائی جاتی ہے۔

تصوف اور آریائی اقوام بیشتر ذکر ہو چکا ہے کہ بعض مؤرخین نشیخ کی مانند تصوف کو کبھی آریائی اثرات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اگر آریائی سے مراد جو کسی لی جائے تو ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ وہ صحیح آریائی و خیالات جو عالم اسلامی میں یونانی فلسفہ کے نام سے رائج تھا۔ جو کسی عناصر سے خالی نہ تھا اور سماجیاد اور متصوف دونوں نے اس خون سے خوش چھینی کی ہے۔ لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے۔ کہ جو سبب کو دراصل آریائی نسل سے کس حد تک قائل تھا؟ اس سوال سے قطع نظر کہ کے ہم دور حاضر کے بعض مستشرقین کے اس نظریہ کی جانب متوجہ ہیں کہ اسلامی تصوف اور بالخصوص اس کے آخری مدارق ہندو فلسفہ اور ہندو مذہب کے رہین منت ہیں۔ اگرچہ اس نظریہ کو یورپ کے چند نہایت ممتاز محققین کی تائید حاصل ہے لیکن فی الواقعہ وہ اس کا کوئی تاریخی ثبوت ہم نہیں پہنچا سکے۔ سائیں صدی عیسوی کے اس مجموعہ فلسفیات میں جس کا بار بار ذکر آچکا ہے اور جو مسلمان علماء کے پیش نظر تھا۔ یونانی اور جو کسی تفکرات کے برعکس ہندی تخیلات کی کوئی آمیزش نہ تھی۔ اور قرآن مجید یا توراہ میں کوئی چیز ایسی موجود نہیں۔ جس کو یقیناً

کے ساتھ ہندو عقائد سے مماثلت دی جاسکے۔ ان واقعات کی موجودگی میں یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ ہندو خیالات کا اسلام پر براہ راست کوئی پرتو نہیں پڑا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عرب کے تفریحی ادبیات میں چند قصے کہانیاں مثلاً کلید و منہ وغیرہ ہلوی اور فارسی کی وساطت سے داخل ہو گئیں۔ جن کا ہندو اصلی ہندوستان تھا۔ لیکن جنہوں نے ایران پہنچ کر قلبِ مابیت اختیار کر لیا تھا۔ قرونِ اولیٰ میں ہندو اسلام کا باہمی تعلق سنہ ۷۰۰ سے لے کر سنہ ۱۰۰۰ تک کے قلیل زمانہ تک محدود ہے جب ہندو خلفاء کے زیرِ نگیں تھا لیکن اس وقت تک تو یونانی فلسفہ کی عربی زبان میں ترتیب و تنظیم وجود میں بھی نہیں آئی تھی اور مسلمانوں میں اس ارتقاء کے ذہنی کا آغاز بھی نہیں ہوا تھا۔ جس کا ایک نتیجہ اسلامی تصوف ہے۔ اسلام اور ہندوستان کے مابین اس ادوار کے تعلق کے باوجود البتہ تو عرب مسلمان ہے۔ جسے ہندوؤں کے متعلق صحیح معلومات حاصل تھی۔

ہندو مذاہب کی پیچیدہ صنم پرستی اسلامی توحید کے مقابلہ میں فلسفیانہ حیثیت سے بہت اہمیت معلوم ہوتی تھی اور معتقولات میں بھی یونانی فلسفہ کا وہ مجموعہ جو مسلمان مترجمین کے پیش نظر تھا۔ ہندو اکتائیات علمی سے زیادہ مکمل و منظم اور اسلام سے قریب تر تھا۔ ان حالات میں مسلمانوں کو کیا احتیاج تھی کہ اپنی روحانی تربیت کے لئے ہندوؤں سے رجوع کرتے؟ حقیقت حال تو یہ ہے کہ ہندو عقائد اور اسلام کا جو کچھ بھی اختلاف ہوا ہے وہ ہندوستان کی سرزمین میں مسلمان مبلغین کی بدولت ہوا ہے۔ ان مبلغین میں زیادہ اسماعیلی اور صوفی گروہ کے اشخاص تھے۔ تمثیل صوفیوں میں مالک ابن دینار کا نام لیا جاسکتا ہے۔ جنہوں نے بلا بار کے مولوں میں اسلام کی تبلیغ کی۔ اسی طرح گجرات کی بھارہ قوم جلاہ کی سعی سے مسلمان ہوئی۔ اسماعیلی ماردن رشید کے زمانہ سے سندھ میں پناہ گزین ہو چکے تھے۔ سنہ ۷۰۰ کے قریب انہوں نے ملتان اور اس کے ملحقہ علاقوں کی ہندو آبادی میں اسلامی عقائد کی تبلیغ شروع کر دی تھی۔ متصوفہ اور اسماعیلی مبلغین کی بدولت ہندوستان میں بعض ایسے گروہ قائم ہو گئے جو معاشرت و مذہب کے اعتبار سے ہندو اور مسلمانوں کے بین میں خیال کیے جاسکتے ہیں۔ ان میں سے بعض فرقوں کا ذکر آئندہ ہوگا۔ فی الحال اس بات کو ذہن نشین کرنا کافی ہے کہ ہندوستان میں بھی جو ہندو اثرات اسلام پر ہوئے ہیں وہ اس نفوذ و اقتدار کے مقابلہ میں بالکل حقیر ہیں جو اسلام کو اس ملک میں حاصل رہا ہے۔ وہ صوفی بزرگ جو مغلوں کی یورش کی وجہ سے ترک وطن کر کے ہندوستان چلے آئے تھے بے شمار ہندوؤں کو اسلام کا حلقہ بگوش بنانے میں کامیاب ہو گئے۔ جس طرح زندگی میں وہ مرجعِ خلافت بنے رہے اسی طرح آج تک ان کی قبریں بھی خاص و عام کی زیادہ نگاہ بنی ہوئی ہیں۔

ان بزرگوں میں سے چند کے اسمائے گرامی مع سند وفات اور مقام یہ ہیں۔۔ سید سالار مسعود جو غازی میاں جن کے متعلق عام روایت یہ ہے کہ کفار سے جہاد کرتے ہوئے ۶۲۳ھ میں بھڑکچ کے قریب شہید ہوئے اور وہیں مدفون ہیں۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتی (۶۳۲ھ) جنہیں حضرت جلال تبریزی (۶۳۲ھ) جہنگال) حضرت محمد گیسو دراز (بلکام سند وفات مشکوک ہے) شاہ جلال یمنی (۶۳۶ھ) سلمٹ آسام) سید علی ہمدانی (۶۹۱ھ کشمیر)

اس مختصر فہرست سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ ان مبلغین کی سعی اس وسیع ملک کے کسی ایک صوبے یا خطے تک محدود نہ تھی اور یہ کہنا حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں اشاعت اسلام کا سب سے موثر ذریعہ متصوف کے مختلف سلسلے خصوصاً سلسلہ چشتیہ تھا۔ ان کے اثر سے نہ صرف مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ ہوا بلکہ خود ہندوؤں کے عقائد میں بعض ایسے تغیرات پیدا ہو گئے جو ہندو دھرم کی تازگی و تقویت کا باعث ہوئے۔ ایک ایسے خدا کا تخیل جو تمام کائنات پر مادی اور متصرف ہے۔ اس کی عبادت محبت کا ذوق (بھگتی) اور اس کے فضل پر اعتماد ایسے عقائد ہیں جن کے اسلام سے ماخوذ ہونے کا کوئی منصف مزاح شخص انکار نہیں کر سکتا۔ تاریخ ہند کے ہمد اسلامی کے آغاز سے لے کر اس وقت تک جتنے نئے مذاہب اس ملک میں پیدا ہوئے سب میں اسلامی تعلیمات کا انعکاس نظر آتا ہے۔ اور گزشتہ ناک صاحب کے خیالات ہندو یوگیوں اور ویدائیوں سے زیادہ مسلمان صوفیوں کے خیالات سے مرث بہ معلوم ہوتے ہیں۔

دو چیزیں بڑھانے والی کے بہت سے اقوال و افعال خصوصاً ان کی متیگرہ میں جس کو ایک قسم کا روحانی جہاد تصور کیا جاسکتا ہے۔ اسلامی اہمال و عقائد کی ایک جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ ان تاریخی شواہد کے علاوہ جیب اسلامی تصوف کا ہندو تصوف سے مقابلہ کیا جائے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ دونوں کے مقاصد میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ ہندو تصوف کا موضوع تزکیہ نفس کے ذریعہ سے روح کا موجود حقیقی کے ساتھ وصال نہیں ہے بلکہ تصورات نفسی کی نفی سے ایک ایسی آگاہی کا حصول ہے جن میں انسان کل کائنات کو اپنی خودی میں جذب کر لیتا ہے۔ اس تصوف کی بڑی حدت و ندرت یہ ہے کہ وہ تمام خارجی عناصر حتیٰ کہ معقولات و فلسفہ کو بھی بالکل ترک کر دیتا ہے۔ اور محض نفسیاتی آگاہی پر انحصار کر کے انسانی خیال اور اشیائے محسوسہ کے باہمی رشتہ کو منقطع کر دیتا ہے۔ اور ان جزئی اور خارجی حقائق سے بالکل اغماض رہتے لگتا ہے۔ جن کی معمولی طور پر انسان کو خود اپنی خودی سے آگاہی حاصل کر لے کے لئے ہر لمحہ ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔

ہندی تصوف نے اس غیر معمولی نفسیاتی آگاہی کے حصول کے لئے جو طریقے مقرر کئے ہیں ان کا مقصد تخیل کو حواس کی قید سے آزاد کرنا ہے۔ اور اس آگاہی کا آخری درجہ سہماہی ہے جس کو ہم مسلمان تصوف کی فنا سے تشبیہ دے سکتے ہیں لیکن جو تجرید سے بہت متفاوت چیز ہے۔ اس تفاوت کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی تصوف خدا کو موجود ازلہ و حقیقی قرار دیتا ہے اور قیود جسمانی سے آزادی حاصل کرنے کے لئے اس کی تلاش کا وسیلہ قرار دیتا ہے۔ ہندی تصوف اگر خدا کی ہستی سے انکار نہیں کرتا تو بھی اپنے مقصد کے حصول کے لئے اس کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ اس کا مقصد تو دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو کر اپنی خودی سے بزرگ خود صبح آگاہی حاصل کرنا ہے جس کے صلہ میں اس کو یہ توقع ہے کہ مافوق العادہ قوی حاصل ہو جائیں گے۔ اور وہ کائنات پر متصرف ہو جائے گا۔ گویا دوسرے لفظوں میں لغو باللہ خود خدا یا بدرجہ اقل ایک دیوتا ہو جائے گا۔ غرض کہ ہندی تصوف کا آل کار خود ہی ہے اور اسلامی تصوف کا خدا۔ ہندی صوفی کہتا ہے کہ بت تو ام اسی یعنی انسان ہی سب کچھ ہے مسلمان صوفی کہتا ہے کہ لاموجود اللہ اللہ ان دونوں کی سطحی مشابہت کی بنا پر ایک کو دوسرے سے مافوق تصور کرنا ایک صحیح مقابلہ ہے۔ ہندی تصوف کی کئی مشکلیں ہمارے پیش نظر ہیں۔ ویدانت کے متعلق تو یہ کہنا دشوار ہے کہ اس کو فلسفہ خیال کیا جائے یا تصوف۔ اس میں اور معمولی مادہ ہستی یا دہریت میں فرق کرنا بھی جہاں انسان نہیں اور اس کی پیروی اسلامی تصوف کی رنگینی اور تنوع سے بہت دور معلوم ہوتی ہے۔ پتھلی کی تعلیمات دیوگ (اور اسلامی تصوف میں ضرور کچھ مماثلت پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ مماثلت فرغ تک محدود ہے۔ مقاصد کے اعتبار سے دونوں میں بہت اختلاف ہے۔ پتھلی کے بعض اقوال کو حلاج۔ شہلی یا بایزید بسطامی کے اقوال سے مثلاً یہ دیکھ کر برہمہ الذکرہ نیز لوگوں کو ہندی خرم کا خوشنہیں قرار دینا کبھی طرح قرین عقل نہیں۔ اہل تو فلسفیانہ عقائد کے توازن و تقابل میں ایک عام مطابقت کی بنا پر کوئی استدلال جائز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انسانی فطرت کی یکسانی کی بنا پر ان کے خیالات میں بھی ہم آہنگی کا ہونا لازمی ہے۔ جب تک کہ ہر پہلو سے ایک عقیدہ دوسرے کے مطابق نہ ہو۔ ان کے درمیان کوئی رابطہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دوسرے اگر کسی صوفی بزرگ نے پتھلی کا کوئی قول سن کر اختلاف کر لیا ہو۔ اور اس کو اپنے قول کے طور پر نقل کر دیا ہو تو بھی اس سے اسلامی تصوف کی خصوصیت پر کوئی حرف نہیں آتا۔

ہندی تصوف کی تیسری شکل بدرجہ امت کو خیال کیا جاسکتا ہے۔ یہ بھی دیوگ کی مانند ویدانت کی ایک عملی تفسیر ہے۔ جس میں ساحرانہ عملیات کی بجائے حسن اخلاق کو حصول مقصد کا ذریعہ قرار

دیا گیا ہے۔ بدھ کا اصلی مقصد غالباً ایک ایسی تارک الدنیا جماعت کا قیام تھا جو اپنی نفس کشی اور خدا شعار کی بنا پر عوام کے لئے ایک نمونہ بن سکے۔ مروہ ایام کے بعد بدھ مذہب نے بدھ پرستی یعنی حقیقی معنوں میں بت پرستی اختیار کر لی لیکن خدا پرستی کی نہ اس میں پہلے گنجائش تھی نہ اب ہے۔ لہذا اسلامی تصوف کہ اس سے کیا سروکار ہو سکتا ہے۔ ہندوستان کی بے شمار مذہبی تحریکات میں صرف ایک تحریک جس کو یورپین مؤرخین عموماً بھگتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور جس کے داعی گورداناک کبیر وغیرہ تھے۔ اسلامی تصوف کے مقابلہ میں پیش کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس کے بارہ میں جیسا کہ ابھی ذکر ہو چکا ہے قوی تاریخی ثبوت موجود ہے کہ وہ خود اسلامی تصوف کے اثر کا نتیجہ تھی۔

فی الحقیقت وہ نفسیاتی تجربہ جس میں روح انسانی ایک کائنات سے ارفع و اعلیٰ ہستی سے دفعتاً ملائی ہوتی ہے اور شوق و محبت سے سرشار ہو کہ اپنی خودی کو اس میں محو کر دیتی ہے۔ ایک ایسا تجربہ ہے جو صرف خدا سے واحد کے پرستاروں کو نصیب ہو سکتا ہے۔ نو افلاطونی اشراقی تصوف بھی جس کا مسلمہ طور پر اسلامی تصوف مرہون احسان ہے۔ اس تجربہ سے قاصر رہتا ہے کیونکہ اس کا مدار زیادہ تر فلسفیانہ تصورات پر ہے اور اس میں وہ وجدانی ذوق و جذبہ مفقود ہے جو موجودانہ مذاہب کے صوفیوں میں پایا جاتا ہے۔ دنیا میں صرف تین سماوی مذاہب یہودیت مسیحیت اور اسلام جو ملت ابراہیمی کے وارث ہیں تسلیم کرتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ حالت وجد میں جو آگاہی انسان کو حاصل ہوتی ہے وہ محض خدا کی کار فرمائی ہے جو نفس انسانی کی خواہش کو اپنے امر میں منتقل کر دیتا ہے غرض کہ اسلامی تصوف کی ابتدا قرآن مجید سے ہوئی اور اس کی مخصوص صفات اس مقدس کتاب کی تفسیر و قرأت پر منحصر ہیں۔ متقدمین صوفیاء ذکر الہی کو سماع سے بہت زیادہ وقیع خیال کرتے تھے اور افضل اللہ کے حصول کے لئے انکا قلبی اور اقرار عبودیت کو وجد سے بھی زیادہ موثر قرار دیتے تھے۔ بد قسمتی سے سب متصوفان اصولوں پر کار بند نہیں ہوئے اور ذکر و سماع رفتہ رفتہ ایک قسم کے روحانی تلعیش کا سامان بن گئے۔ ساتویں صدی سے غیر ملکیوں خصوصاً ہندوستان کی تقلید میں بہت سی قبیح رسوم و عادات اختیار کر لی گئیں مثلاً منشی اشیا حشیش (بھنگ) اور افیون وغیرہ کا استعمال۔ امد پرستی۔ رقص اور دیگر مضحکہ ان اعمال جو تصوف کے موجودہ مدعیان میں بکثرت دیکھنے میں آتے ہیں۔

تصوف کے مخصوص اعمال و عقائد سے قطع نظر کہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اور اسلامی دینیات میں بہت سے روابط ہیں۔ ان میں سب سے اہم مسئلہ تو حید ہے لیکن اس کے علاوہ اور بھی بہت سے مسائل مثلاً قیامت اور اس کی علامات۔ اوامر و نواہی کی تفریق و تقسیم۔ ثبوت و ولایت

کی حقیقت ایسے مسائل ہیں جن سے صوفیا اور علماء کے دین کو یکساں دل چسپی ہے۔ آخر الذکر مسئلہ یعنی نبوت یا رسالت اور ولایت کی حقیقت کے متعلق یہ بتانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ صوفیا عموماً تمام مرسلین کو درجہ مساوات پر تسلیم کرتے ہیں اور ولی اور رسول کے باہمی تعلق کو کچھ اسی نظر سے دیکھتے ہیں جو عام شیعہ عقائد میں رسول و امام یا اسماعیلی عقائد میں ناطق و صامت کے درمیان ہے۔ ان کے خیال میں ولی کو بھی الہام ہو سکتا ہے۔ اگرچہ وہ اس کو اس لفظ سے ذکر کرنا پسند نہیں کرتے بلکہ کشف کہنا ترجیح سمجھتے ہیں۔ کشف کے علاوہ وہ رویائے صادقہ کے قائل ہیں۔ اور بہت سی حدیثیں عوام میں حدیث قدسی اور حدیث مرسل کے نام سے رائج ہیں۔ جن کی اصل یہ ہے کہ کسی صوفی بزرگ نے حالت خواب میں ان کو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زبان مبارک سے سنا تھا۔

تیسری صدی ہجری تک تصوف زیادہ تر شیعوں حلقوں میں مقبول تھا اور کوفہ جہاں کی اکثر آبادی شیعہ تھی۔ صوفیوں کا ایک بڑا مرکز

تصوف اور علوی گروہ

تھانین اولیٰ کے اکثر مشائخین کے متعلق یہ روایت ہے کہ انہوں نے ائمہ اہل بیت میں سے کسی سے فیض روحانی حاصل کیا تھا۔ اسماعیلی جماعت پہلی اسلامی جماعت تھی جس نے صوفیوں کو مذہب و مطعون قرار دیا۔ باوجود اس کے کہ اسماعیلی تعلیم جہاں تک کہ اس کا علم رسائل اخوان الصفا اور دیگر ذرائع سے ہو سکتا ہے۔ خود تصوف کی ایک نہایت معقول و پسندیدہ شکل تھی۔ غالباً اسماعیلی تخیل کی اصلی وجہ متصوف کی وہ آزاد خیالی تھی جو بسا اوقات کفر و الحاد کی مورد ہو جاتی ہے۔ دوسری وجہ غالباً یہ ہو گی کہ صوفیہ بنو عباس اور بنو امیہ کی ظالمانہ حکومت کے خلاف جدوجہد میں حصہ لینے سے قاصر رہتے تھے اور ایک ایسی ہمالیہ نشین پر عامل تھے جو عدل و حریت کے جذبات سے معرہ معلوم ہوتی ہے تاہم اکثر متصوف کا تشیع کے ساتھ اتنا رابطہ قائم رہا کہ وہ اپنی باطنی یا روحانی تعلیم کو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سیدنا علی علیہ السلام کی وساطت سے اخذ کرنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ صوفیوں کے مختلف سلسلے جن اسناد کو اپنے ثبوت و شہادت میں پیش کرتے ہیں ان کا چوتھی صدی ہجری سے قبل کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اور ان کی باقاعدہ تشکیل یا پانچویں صدی ہجری کا واقعہ ہے۔ چوتھی صدی ہجری میں اول مرتبہ حضرت جنید کے ایک مرید نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے پیرو مرشد کو خرقہ تصوف اور فیض باطنی تابعوں کے ذریعہ سے پہنچا تھا۔ جن سے حضرت انس بن مالک اور حضرت حنبلہ وغیرہ مراد تھے۔ پانچویں صدی میں سلسلہ بیعت زیادہ مضبوط و پیچیدہ ہو گیا۔ اور اس کی مستند شکل اب یہ قرار پائی کہ حضرت جنید مرید حضرت مسری سقطی مرید حضرت معروف کہنی مرید حضرت داؤد طائی مرید حضرت حبیب عجمی مرید

حضرت حسن بصری مرید سیدنا علی علیہ السلام۔ اس فرقہ کے اسناد ابتدا سے محاذاتہ تنقید کا معمول ہے ہیں۔ کوئی تاریخی شہادت اس قسم کی موجود نہیں جس کی بنا پر یہ باور ہو سکے کہ حسن بصری کو سیدنا علی علیہ السلام کی تلقین سے متمتع ہونے کا موقع ملا تھا یا یہ کہ ان کی ایک دوسرے سے کبھی ملاقات بھی ہوئی تھی۔ اس کے برعکس ایسی تاریخی روایات موجود ہیں کہ معاویہ کے خلاف جنگ میں حسن بصری لوگوں کو غیر جنبہ دار ہتے اور اولوالامر یعنی حکام وقت کا مطیع ہونے کی ہمائش کرتے تھے۔

ان روایات سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر وہ سیدنا علیؑ کے مخالف نہ تھے تو کم از کم ان کے حلقہ ارادت میں بھی شامل نہ تھے۔ اسی طرح حبیب عجمی اور داؤد طائی کا باہم ملاقی ہونا بھی نہایت غیر اغلب ہے۔ سری سقطی کے متعلق معتبر روایت یہ ہے کہ وہ معروف کوفی کے نہیں بلکہ بکر ابن خنیس کے مرید تھے بعض صوفی مصنفین بھی اسناد خرقہ کے بارہ میں شک و لاعلمی کا اظہار کرتے ہیں اور بعض نے تو ان اسناد کو ترک کر کے تصوف کا باقی خواجہ خضر کو قرار دیا ہے۔ اس دعویٰ کی اہمیت کو سمجھنے کے لئے خضر موسیٰ کی روایت کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے جس میں حضرت خضر حضرت موسیٰؑ کے ہادی و مرشد اور عالم غیب یا علم لدنی کے حامل کی حیثیت میں نمودار ہوتے ہیں۔ بعض صوفی روایات میں مذکور ہے کہ حضرت خضر ہر ایک سو بیس سال کے بعد اپنے شباب کا اعادہ کر لیتے ہیں شب و روز دنیا کی سیاحت میں مشغول رہتے ہیں۔ رقص کو پسند کرتے ہیں اور کیمیا کا علم رکھتے ہیں۔ حضرت خضر کے بارہ میں بعض ائمہ روایات بھی صوفی بیانات سے متحد الخیال معلوم ہوتے ہیں۔ بعض اسماعیلیہ ان کو امام اور حضرت موسیٰؑ کو ناطق کا درجہ دیتے ہیں اور چونکہ ان کے خیال میں امام کا پایہ ناطق سے زیادہ بلند ہے۔ واضح رہے کہ تمام اسماعیلیہ کا یہ عقیدہ نہیں ہے، حضرت خضر کی فضیلت صاف ظاہر ہے۔ اسناد خرقہ بھی شایداً اس اسماعیلی تنظیم کا نتیجہ ہیں جو خلافت فاطمیہ نے مختلف پیشوں اور خرقوں کی پیروی کے لئے قائم کی تھی۔ اس تنظیم کی رو سے افراد کا سب کو متعدد جماعتوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ اور ہر ایک جماعت کسی ولی اللہ کو اپنا سرپرست قرار دے لیتی تھی۔ صوفی خیال کے مطابق ہر زمانہ میں ”رجال الغیب“ کی ایک مقررہ تعداد موجود رہتی ہے۔ اور یہ کائنات کے روحانی تصرف و انتظام کے ذمہ دار ہیں۔ ان کی تعداد اور ان کے درجہ کے بارہ میں کچھ اختلاف بیان پایا جاتا ہے۔ شروع میں تو غالباً صرف چالیس ابدال کا عقیدہ تھا بعد میں ابدال کے ماتحت سترنجیب اور تیس سو نقیب مقرر کئے گئے اور ابدال سے بالاتر سات اوتاد تین یا چار عمود اور ایک غوث یا قطب قرار دیا گیا۔ آخر الذکر کو اس روحانی سلطنت کا تاجدار تصور کرنا چاہئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ صوفیائے ان انتظامات میں اسماعیلی تنظیم کا

تبیح کیا ہے جس میں ایک امام احمد اس کے ماتحت مختلف عمائد و ارکان (حجت - داعی - ماذون وغیرہ) کی موجودگی ضروری ہے۔

یہ تصریحات اس رابطہ کو واضح کرتی ہیں۔ جو دوسری اور تیسری صدی ہجری میں تصوف اور تشیع کے درمیان موجود تھا۔ اور جس کی بدولت صوفیاء کے اکثر سلسلے اسناد خرقہ میں سیدنا علیؑ کے علاوہ اور ائمہ اہل بیت کو بھی شامل کرتے ہیں۔ صوفی اور شیعہ عقائد دونوں کی بنیاد بعض تعلیمات ہیں جو روایتی طریقہ پر سیدنا علیؑ اور ان کی اولاد امجاد سے منسوب کی جاتی ہیں۔ اور جن کی اصلیت کے متعلق شک و شبہ کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں دکھائی دیتی۔ ان عقائد کا ارتقا بھی بہت حد تک متنازعی طریقوں پر ہوا۔ چنانچہ امامت کے متعلق شیعہ خصوصاً اسماعیلیہ نظریات میں جو جہلی اور بعض دیگر متصوف نے ولی یا انسان کامل کے منصب کے متعلق قائم کئے ہیں مشابہت تامہ معلوم ہوتی ہے۔ صوفی شاعری (مثلاً دیوان شمس تبریزی) میں مرشد کے بارہ میں اسی مفروضہ اور والہانہ جذبہ کا اظہار کیا جاتا ہے جو شیعہ اپنے اماموں کے بارہ میں ظاہر کرتے ہیں۔ اور شیعہ شعرا و مصنفین امام کے متعلق وہی اصطلاحیں اور استعارے برتتے ہیں جو صوفیاء نے ولی کامل اور مرشد حقیقی کی تعریف کے لئے وضع کئے ہیں۔ ہم تصوف اور تشیع کے اس مشترک ماخذ کی جانب اسماعیلی عقائد کے تذکرہ کے ضمن میں مزید اشارات کریں گے۔ لیکن ان دونوں کا رابطہ کچھ زیادہ دیر پا ثابت نہیں ہوا۔ اور چوتھی صدی ہجری سے تصوف نے اپنے مخصوص نظریہ کائنات کو قائم رکھتے ہوئے ظواہر و رسومات کے بارہ میں تسنن سے صلح و مقابہت کی کوشش شروع کر دی۔

اس انقطاع کے اسباب میں غالباً سیاسی اثرات۔ صوفی خیالات کا انتشار و اختلال اور دیگر خارجی حوادث کے علاوہ یہ چیز بھی شامل ہے کہ چونکہ تصوف کا مدار ذاتی کشف و وحیانی پر ہے۔ اس میں بظاہر کسی مامورین اللہ امام کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ لیکن دراصل یہ ایک سطحی خیال ہے اور اگر غائر نظر سے دیکھا جائے تو کسی ایسے امام کا عقیدہ تصوف کو تقویت دینے اور ایک مرکز پر لانے کے لئے نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال چوتھی صدی ہجری کے متصوف سنی جمہور سے ساز و باز کرنے کے متمنی تھے اور ان خطرات میں نہیں پڑنا چاہتے تھے جو مملکت عباسیہ میں شیعہ میلان کا لازمی نتیجہ تھے۔ ہمارا قیاس ہے کہ اسناد خرقہ میں حضرت حسن بصری وغیرہ جیسے اشخاص کی شمولیت جو بنو امیہ اور بنو عباس کی نگاہ میں مقبول تھے۔ اسی مقصد کے حصول کے لئے رواج رکھی گئی۔ بعد کے زمانہ میں بعض صوفی سلسلے اس سے بھی زیادہ تسنن کی جانب مائل ہو گئے اور انہوں نے اس رشتہ

ہی کو منقطع کر دیا جو صوفی روایات میں تصوف کو سیدنا علیؑ کی ذات سے وابستہ کرتا تھا۔ مثلاً نقشبندیہ اپنا سلسلہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے شروع کرتے ہیں اور اس سے زیادہ تعجب خیز یہ امر ہے کہ حضرت سلمان فارسی کو ان کا خلیفہ و مرید کہتے ہیں حالانکہ مسلمہ تاریخی روایات کی رو سے حضرت سلمان فارسی صحابہ کے اس مختصر گروہ میں شریک تھے جو حقیقی معنوں میں شیعان علیؑ تھے اور جنہوں نے کسی موقع پر بھی ان کا ساتھ نہیں چھوڑا۔ اور نہ کبھی اپنی ارادت و عقیدت کو کسی اور سمت میں منتقل کیا۔ علاوہ انہیں یہ خیال ہی بجائے جو ناقابل یقین ہے کہ سلمان فارسی جو اپنے زمانہ کے معیار کے مطابق ایک عالم متبحر تھے اور مختلف ادیان کے متعلق وہ معلومات رکھتے تھے جو ان کے عرب معاصرین میں بالکل مفقود تھی اور جنہوں نے خود حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فیض حاصل کیا تھا۔ دین کے ظاہر یا باطن کے معاملہ میں حضرت ابوبکرؓ سے کوئی مفید سبق سیکھ سکتے تھے۔ بہر حال صوفیوں کی اس مسامحت و استیصال کا یہ نتیجہ تو ہوا کہ سنی عوام اور سنی حکومت ان کے بارہ میں حسن ظن رکھنے لگی۔ اور جن عقائد کی بدولت اسماعیلی اور دیگر شیعہ جماعتیں زندیق و ملحد قرار دی جاتی تھیں۔ وہی عقائد جب صوفیا کی زبان سے بیان ہوتے تھے تو نہایت ادب سے سنے جاتے تھے اور وہ غلو جو شیعہ صرف چند اشخاص یعنی اپنے ائمہ کے حق میں جائز رکھتے تھے اور جس کی بنا پر ان کو حلول و تجسیم وغیرہ کا مہتمم کیا جاتا تھا بے شمار اشخاص کے بارہ میں روا رکھا جانے لگا جن کو صوفیا اپنے مشائخ اور سنی اولیاء اللہ میں شمار کرتے ہیں۔ وہ ایک صوفی سنی حکمرانوں کے مانعوں سے مقتول بھی ہوئے مثلاً صلاح الدین شہاب الدین سہروردی۔ لیکن ان کے قتل کے اصلی اسباب سیاسی تھے اور کفر و الحاد کا الزام محض ایک بہانہ تھا۔ اپنی اس اخلاقی کمزوری کے باوجود جو تصوف نے شیعہ جماعت سے انقطاع کے بارہ میں برتی تھی اس نے سیدنا علیؑ اور ائمہ اہل بیت کے احترام کو ترک نہیں کیا۔ اور اگر اس وقت سنی دنیا کو ان سے ایک گورہ عقیدت باقی ہے تو یہ صوفیا کا لطف خیال کرنا چاہیے۔

تیز یہ واقعہ بھی اس ضمن میں یاد رکھنا چاہیے کہ جب ایک صوفی خاندانہ کو سلطنت و جابانی کا مقصد ملا تو اس نے تشیع کو تقویت و فروغ دینے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا۔ ہمارا اشارہ ایران کے صفوی خاندان کی جانب ہے۔ حال میں ایک افغان مصنف نے لکھا ہے کہ افغانستان میں تصوف کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ اس کا آغاز گیارہویں صدی (عیسوی) کے اواخر میں ہوا اور اس کی بنا عثمانیہ فرقہ کی اس شاخ نے ڈالی جس کا سرکردہ حسن ابن صباح تھا۔ اس شخص کو جب قاہرہ سے سنیوں نے محال

دیا تو اس نے اسماعیلیہ عقیدہ کو کسی قدر تبدیل کر کے شام اور ایران میں پھیلا دیا۔ اس قسم کی آراء اگرچہ تاریخ اسلام سے کافی طور پر واقف نہ ہونے کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو تصریحات اس موضوع پر گذر چکی ہیں ان سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ان آراء میں حقیقت و صداقت کا ایک شاہد ضرور موجود ہے۔

ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ اکثر صوفیاء خواجہ حسن بصری کو اپنا شیخ الطریقیت اور پیشوا مانتے ہیں۔ ان بزرگ کی پیدائش ۱۷۱ھ میں واقع ہوئی۔ بصرہ میں تعلیم و تربیت پائی۔

ہمیں ایک حادثہ ان کو پیش آیا۔ یعنی یہ کہ وہ کہیں گر پڑے اور ان کی ناک کو صدمہ پہنچا۔ سلسلہ میں مدینہ تشریف لائے۔ سیدنا علی اور معاویہ کی جنگوں میں وہ غیر جانبدار رہنے اور حکام وقت کی کورانہ اطاعت کی تلقین فرماتے تھے اگرچہ وہ حکام فاسق و ناجو بھی ہوں۔ خواجہ موصوف نے کہیں کابل کے اطراف میں جہاد کا ثواب بھی حاصل کیا تھا۔ اللہ ہر میں انتقال فرمایا۔ ان کی تفسیر معتزلہ کی مانند معتقولات پر مبنی ہے۔ جبر و قدر کی بحث میں ان کی روش متوسط اور معتدل تھی۔ موجودہ تصوف سے ان کی شخصیت و تعلیم کو دراصل بہت کم علاقہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ذوالنون مصری حقیقی معنوں میں تصوف کے بانیوں میں شمار ہونے کے مستحق ہیں۔ ان کا پورا نام ابوالفیض (یا ابوالقیاض) ثعالبان ابن ابراہیم مصری تھا۔ اور ذوالنون کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ان کی پیدائش ۱۸۷ھ کے قریب ہوئی۔ قاہرہ میں سعدون سے فیض باطنی حاصل کیا۔ ان کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے زمانہ کے صوفی ادبیات سے خوب واقف تھے۔ مکہ معظمہ اور دمشق کا سفر کیا تھا۔ اس زمانہ میں عباسی حکومت معتزلہ عقائد کی حامی تھی۔ ذوالنون قرآن مجید کو غیر مخلوق اور قدیم ماننے کی بدولت حکومت کی نگاہ میں مقہور ہو گئے اور بڑھاپے میں گرفتار کر کے بغداد لائے گئے۔ جہاں وہ کچھ مدت قید میں رہے۔ ۲۴۵ھ میں انتقال ہوا۔ علم کیمیا کو جابر ابن حیان سے حاصل کیا تھا اور اس علم میں انہوں نے دو ایک رسالے بھی تصنیف کئے تھے۔ کیمیا کے علاوہ ادب مخفی علوم (جفر وغیرہ) سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ مشہور صوفی بزرگ فضیل ابن عیاض کا قول ہے کہ ذوالنون مصری نے امام جعفر کی تفسیر قرآن کا ذکر کیا ہے۔ اس تفسیر کے متعلق صرف اس قدر معلوم ہے کہ تیسری صدی ہجری سے کوثر اور بغداد کے صوفی حلقوں میں تصوف و اخلاق کی بعض احادیث رائج تھیں جو قرآن مجید کی خاص آیات کی تفسیر کے طور پر پیش کی جاتی تھیں اور جن کا رادی سیدنا جعفر کو قرار دیا جاتا تھا۔ اس مجموعہ احادیث کو متصوفہ گروہ کی نگاہ میں بہت وقعت و احترام حاصل تھا۔ اور حضرت حلاج اور دیگر صوفیائے اقبال میں اس کا اثر پایا جاتا ہے۔ یہ خیال کہ قرآن مجید کا باطنی مفہوم اس کے الفاظ کے ظاہری معانی سے مختلف ہے۔ صوفی تصانیف میں عمومیت اور کثرت کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

رومی کی شہرہ آفاق مشنری بھی جیسے اکثر دیندار مسلمان بدعت والہامد کے مشبہ سے پاک سمجھتے ہیں اس خیال سے خالی نہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ذوالنون نے ان احادیث کو فضل ابن غانم خزاعی کے واسطے سے مالک سے اخذ کیا تھا۔ اور مالک نے خود سیدنا جعفرؑ سے۔ ان احادیث اور اسماعیلی تاویلات میں بہت کچھ مماثلت پائی جاتی ہے اور بعض لوگ ان احادیث کو میمون قداح سے منسوب کرتے ہیں۔

ذوالنون کی وفات سے تقریباً نصف صدی قبل بصرہ میں رابعہ کا انتقال ہو چکا تھا۔ جو ایک نیک دل اور گوشہ نشین خاتون تھیں اور جرن کو تصوف میں بہت شہرت حاصل ہے۔ زمانہ بالآخر کے صوفیائیں بایزید بسطامی اور جنید کے علاوہ علاج تصوف کی تاریخ میں خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کا اصلی نام حسین ابن منصور الکلاج تھا۔ لیکن عام طور پر وہ منصور کے نام سے مشہور ہیں اور ان کے انا الحق کہنے اور مصلوب ہونے کا قصہ اسلامی دنیا میں شہرخص جانتا ہے۔ یہ خیال کہ علاج نے تصوف میں کوئی ایسی جدید روش اختیار کی تھی جس کے لئے وہ سزائے موت کے مستحق قرار دے گئے۔ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ کیونکہ حکومت کی نگاہ میں ان کے خلاف سب سے قوی الزام ان کی صدا کے انا الحق نہ تھی بلکہ یہ شبہ کہ وہ اسماعیلیہ یا قرامطہ سے تعلق رکھتے ہیں جس کی تصدیق یا تکذیب کے لئے ہمارے پاس کافی مصلدات نہیں۔ علاج کا فقرہ انا الحق تیسری صدی میں کوئی نئی صدانہ تھی۔ اور نہ اس سے ان کے تجسبی یا حلولی عقائد رکھنے کے متعلق کوئی دلیل پیدا کی جاسکتی ہے۔ وہ تو محض اس وجدانی کیفیت کا اظہار تھا۔ جو شدت استغراق سے عارضی طور پر قدب انسانی میں وارد ہو جاتی ہے۔ اور جس سے عید و معبود کے مستقل تفاوت میں کوئی فرق نہیں آسکتا۔ اگرچہ صوفیا اس کیفیت کو وصال حقیقی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن غالباً یہ امر مسلمہ ہے کہ انسان کو اس فانی زندگی میں اس قسم کا وصال چند خاص لمحات سے زیادہ کے لئے نصیب نہیں ہو سکتا۔ علاج کا عقیدہ اس فلسفیانہ مسئلہ وحدت وجود سے بہت دور تھا۔ جو متاخرین صوفیا کا مسلک ہے۔ غزال کو اس خطرہ کا احساس تھا جو تصوف اسلامی کو خارجی اثرات کی وجہ سے درپیش تھا۔ اور اس نے یہ کوشش کی کہ تصوف کو اشعری عقیدہ سے ربط دیدے۔ لیکن خود غزالی کا رجحان وحدت وجود کی جانب تھا۔ اور بالآخر وہ خطرہ جس کے آثار شیخ سہروردی مقتول کے تصوف میں نمودار ہو چکے تھے۔ شیخ ابن عربی کی تصانیف میں آشکارا ہو گیا۔ معاشرت اور تمدن کے اعتبار سے تصوف کا یہ ارتقاء ملت اسلامی کے لئے کچھ مفید ثابت نہیں ہوا۔ کیونکہ اس سے صوفیوں اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو گئی۔ اور مسلمان جمہور ان اخلاقی فوائد سے محروم ہو گئے جو ماقبل زمانہ میں صوفی مشائخین کی نیک مثال سے ان کو حاصل ہوتے تھے۔ ابن عربی کے بعد تصوف کے اصول میں کوئی معتد بہ تغیر یا اضافہ نہیں ہوا لیکن صوفی حیالات بتدریج عالم اسلامی

کے اقطار و جوانب میں پھیل گئے۔ ساتویں صدی میں یہ عمل توسیع و اشاعت منتہی کے کمال کو پہنچ گیا اور ضعف و انحطاط کا دور شروع ہوا جو اس وقت تک موجود ہے +

باب ہفتم

عبداللہ المہدی اور خلافت فاطمیہ

اسماعیلی ائمہ مستورین | افریقہ میں خلافت فاطمیہ کے قیام کی تاریخ ایک افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ جو اسماعیلی روایت کے مطابق اپنے والد کے جانشین ہوئے۔ حضرت محمدؐ کے انتقال کے وقت ان کے پاس قرآنہ میں موجود تھے۔ چونکہ بنو عباس کی غلوہوں سے عداوت و عناد کی آگ روز بروز زیادہ بھڑکتی جاتی تھی۔ حضرت عبداللہ ابن محمدؑ کو مصلحت اسی میں نظر آئی کہ جہاں تک ممکن ہو ستر و اختفا ملحوظ رکھیں اور قرآنہ سے کسی اور سمت چلے جائیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ وہ وہاں سے دیکم چلے گئے اور مخفی طریقہ پر اپنے معتقدین سے نامہ و پیام کرتے رہے۔ وہ مامون رشید عباسی کے ہم عصر تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ ان کی دعوت و تبلیغ سے اسماعیلی جماعت میں خاصہ اضافہ اور ترقی ہوئی۔ رفتہ رفتہ وہ دیکم سے سکیم پہلے آئے جو ارض شام میں حمص کا ایک شہر ہے اور اپنی وفات تک یہیں مقیم رہے۔ ان کے انتقال کے بعد ان کے بیٹے احمد ابن عبداللہ اسماعیلی جماعت کے پیشوا ہوئے۔ رسائل اخوان الصفا کے مصنف وہی خیال کئے جاتے ہیں اور قرآن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فضیلت علمی کے علاوہ ان میں وہ صفات بھی موجود تھیں جو ایک ایسی جماعت کے قائد میں ہونی لازمی ہیں۔ وہ ایک مستعد شخص تھے اور تاجر کے بھیس میں ایران سے لے کر شام تک دورہ کرتے رہتے تھے تاکہ اپنے معتقدین کی اصلاح کے وسائل سے باخبر رہیں۔ ان کا انتقال بھی سکیم میں ہوا۔ اور ان کے بعد ان کے بیٹے حسین مسند امامت پر متمکن ہوئے۔ ان کے زمانہ میں اسماعیلی دعوت کو یمن میں توسیع حاصل ہوئی یمن کا داعی ایک شخص ابن حوشب نامی تھا جس نے اپنے کام کو نہایت تندہی اور قابلیت سے انجام دیا۔ قلیل مدت میں اس ملک کا بہت سا حصہ اسماعیلی

کے قصرت میں آگیا۔ اب ان کی توجہ مصر و افریقہ کی جانب ہوئی۔ اور ان کے دوداعی جن کے نام البوسفیان و خلوانی بیان کئے جاتے ہیں۔ مغرب روانہ ہوئے۔ لیکن ان کو کچھ نمایاں کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ اگرچہ بعض بہر قبائل نے ان کی تبلیغ سے اسماعیلی مذہب کو قبول کر لیا۔ اس اثنا میں حضرت حسین ابن احمد کا بھی انتقال ہو گیا۔ چونکہ ان کے فرزند عبید اللہ جو بعد میں مہدی کے لقب سے ملقب ہوئے۔ اس وقت بالغ نہ تھے۔ ان کی پرورش اور فرقہ اسماعیلیہ کی سیادت حضرت حسین کے بھائی محمد الحبيب کے حصہ میں آئی۔ لیکن جب عبید اللہ بالغ ہو گئے تو ان کے باپ کی وصیت کے مطابق امامت ان کو منتقل ہو گئی۔ حضرت عبید اللہ کا سترہ پیدائش ۲۶۰ھ بیان کیا جاتا ہے۔ گویا ان کی ولادت اسی زمانہ کے قریب واقع ہوئی۔ جب شیعوں کے عقیدہ کے مطابق امام حسن عسکری کے وصی امام محمد المہدی نے غیبت اختیار کی تھی جب عبید اللہ نے مہدی کی حیثیت میں خروج کیا تو اغلب ہے کہ یہ تو ابدان کے حق میں مفید ثابت ہوا ہو۔ یعنی یہ کہ وہ شیعوں کے فرقہ اسماعیلیہ سے خارج تھے۔ ان کی تائید پر اس غلط فہمی سے مائل ہو گئے ہوں کہ یہ وہی امام مہدی ہیں جو تقریباً تیس سال قبل مستور ہو گئے تھے اور جن کی رجعت کی توقعات اس وقت بہت قوی اور تازہ تھیں۔ البوسفیان و خلوانی کا سفر مغرب غالباً محمد الحبيب کے زمانہ حکومت کا واقعہ ہے۔ چونکہ ان دونوں کی دعوت زیادہ کامیاب ثابت نہیں ہوئی تھی۔ اور کچھ عرصہ بعد ان کا انتقال بھی ہو گیا۔

ابو عبد اللہ شیعہ اور تخریر افریقہ ابن حوشب داعی یمن نے ابو عبد اللہ شیعہ کو اس مقصد سے افریقہ کی سمت روانہ کیا کہ دعوت و تبلیغ کے کام کو جہاں تک ممکن ہو آگے بڑھایا جائے۔ یہ شخص ابو عبد اللہ غیر معمولی جنگی و سیاسی قابلیت کا آدمی تھا۔ اس کا پورا نام ابو عبد اللہ الحسین بن احمد بن محمد بن ذکر یا تھا۔ اور وہ شیعہ اور صوفی دونوں القاب سے تاریخ میں ذکر کیا جاتا ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ وہ صنادین کا باشندہ تھا اور ایک وقت میں بصرہ میں محاسب کی خدمت پر مامور تھا۔ لیکن جویتی کہتا ہے کہ ابو عبد اللہ صوفی محاسب مغرب کے قیدہ کتامہ سے تھا جو بنی کا یہ قول غالباً درست نہیں۔ ابو عبد اللہ کو اپنی تبلیغ کے آفات میں کتامہ سے بہت امداد ملی تھی۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ خود بھی مغرب کا رہنے والا تھا۔ اس نے اپنے کام کو اس طرح شروع کیا کہ حج کے موقع پر مکہ آیا اور وہاں افریقہ و مغرب کے حاجیوں سے راہ و رسم پڑائی۔ ان میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے۔ جو البوسفیان و خلوانی کی تبلیغ سے متاثر ہو چکے تھے۔ وہ اس کے گرد ویدہ ہو گئے اچھا اپنے ساتھ مغرب لیجانے پر اصرار کیا۔ ابو عبد اللہ ان کے ہمراہ ہولیا۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے متعلق حکومت کی جانب سے کوئی کٹھکا تھا۔ کیونکہ وہ قیران کے تجارتی راستہ کو ترک کر کے صحرائیں سے ہوتا ہوا انجان میں وارد ہو گیا۔ اس شہر کو جس کا نام بعد میں ابو عبد اللہ نے دار الحجرت

قرار دیا تھا۔ اپنا مستقر بنا کر اس نے افریقہ اور مغرب کے مختلف قبائل سے نامہ و پیام شروع کیا۔ افریقہ میں زمانہ میں وہ خطہ ملک کہلاتا تھا۔ جو اب ٹریپولی و ٹونس کی حدود میں شامل ہے اور اس کے غرب کا علاقہ جو بحر اطلالطک کے ساحل تک ہے مغرب کے نام سے موسوم تھا۔ افریقہ میں اندون اعلیٰ خاندان کی حکومت تھی۔ جو اموی اور عباسی دونوں سلطنتوں کے علی الرغم کم و بیش خود مختار تھے لیکن ان کی حکومت انحطاط و فناء جنگی کے امراض میں مبتلا تھی۔ اور اس کے ضعف کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ابو عبد اللہ کے دوران تبلیغ میں یکے بعد دیگرے تین بادشاہوں کا وجود بیان کیا جاتا ہے جب وہ وہاں وارد ہوا۔ تو ابراہیم بن احمد بن اغلب حاکم تھا۔ ۲۸۹ھ میں اس کا انتقال ہو گیا اور اس کا بیٹا ابو العباس عبد اللہ تخت نشین ہوا لیکن سال بھر بھی حکومت نہ کرنے پایا تھا۔ کہ اس کے بیٹے زیادۃ اللہ نے اس کو قتل کر دیا اور خود تخت و تاج پر قبضہ کر لیا۔ یہ شخص زیادۃ اللہ ایک عیش پرست اور نا اہل آدمی معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ ابو عبد اللہ شیعہ کی ریشہ و دانیوں کا مقابلہ کرنے سے بالکل قاصر رہا۔ افریقہ و مغرب کی بیشتر آبادی بربر نسل کی تھی۔ اگرچہ اسلام قبول کرنے کے بعد ان کے اکثر قبائل نے عربی قبائل کے نام اختیار کر لئے تھے۔ یہ قبائل آپس میں متحد بھی نہ تھے اور اس لئے شیعہ کو ہر وقت یہ موقع حاصل تھا کہ چند قبائل کو اپنے زیر اثر لاکر دوسرے قبائل پر ان کی امداد سے غلبہ حاصل کرے۔

حکومت اس کی کارروائیوں سے مشکوک تو ابتدائی میں ہو گئی تھی چنانچہ ابراہیم بن احمد بن اغلب نے اس کو تباہ کرنے کی کچھ خفیہ سی کوشش بھی کی تھی۔ لیکن شیعہ حکومت کی تحریف و ہتھ پیر سے ہارساں نہیں ہوا اور چونکہ اس کو ایک کثیر جماعت کی جس میں جملہ کے علاوہ ذی علم اشخاص بھی شامل تھے۔ تاہم حاصل تھی۔ وہ اپنے کام میں استقلال کے ساتھ مصروف رہا اور چند سال میں ایسی فضا پیدا کر دی کہ عوام میں ظہور مہدی کے قرب کی منادی کو اسکے اور اپنے آقا کو یہ پیغام بھیج سکے کہ لوگ آپ کی آمد کے منتظر ہیں اس وقت سے قبل محمد العیوب دنیا سے رحلت کر چکے تھے۔ مذکور ہو چکا ہے کہ حضرت حسینؑ نے اپنے بیٹے عبید اللہ کے حق میں وصیت کی تھی اور ان کے بعد سے فرقہ اسماعیلیہ کی نظر میں وہی امام تھے لیکن

۱۷ حضرت عبید اللہ المہدی کے نام کی صحیح شکل غالباً عبد اللہ ہے اور یہی شکل اسماعیلی بزرگہ جماعت میں رائج ہے۔ لیکن چونکہ حاتم کتب تواریخ میں ان کا نام عموماً عبید اللہ لکھا جاتا ہے۔ اس کتاب میں بھی ان کا ذکر اکثر اسی نام سے کیا گیا ہے۔

خورد سال ہونے کی وجہ سے عنان سیاست ان کے چچا محمد کے ہاتھ میں تھی۔ عبد اللہ کے سن بلوغ کو پہنچنے کے بعد بھی غالباً محمد ان کے نائب مشیر کی حیثیت سے جماعت کی اصلاح و تدبیر کے کفیل تھے کیونکہ جب ان کا انتقال ہوا تو عبد اللہ کی عمر تیس سال سے تجاوز کر چکی تھی اور قرآن سے ایسا مغلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک اسماعیلیہ گروہ محمد ہی کو اپنا پیشوا سمجھتا تھا۔

عبد اللہ المہدی بہر حال جب شیعی کے قاصد جن میں اس کا بھائی ابو العباس بھی تھا۔ سلمیہ پہنچے تو اسماعیلیہ جماعت کی قیادت عبد اللہ کے ہاتھ میں تھی۔ چونکہ ابو عبد اللہ کی کامیابی کا چچا عباسی حکومت کے کانوں تک بھی پہنچ گیا تھا۔ خلیفہ مکتفی عبد اللہ کی حرکات و سکنات پر نگاہ رکھتا تھا اور جب اس کو یہ خبر ملی کہ ان کا ارادہ افریقہ جانے کا ہے تو اس نے ان کو گرفتار کرنے کا حکم دیا۔ لیکن عبد اللہ کی مصالحت شعاری نے خلیفہ کے منصوبوں کو بیکار کر دیا۔ کیونکہ وہ گرفتاری کا حکم صادر ہونے سے قبل ہی اپنے نو عمر صاحبزادے ابو القاسم اور اپنی والدہ ماجدہ کو ہمراہ لے کر سسمیہ سے مغرب کی جانب روانہ ہو چکے تھے۔ بعد کے واقعات کو سمجھنے کے لئے یہ سوال کسی قدر اہمیت رکھتا ہے کہ جب ابو عبد اللہ نے اپنا پیغام بھیجا اس وقت وہ عبد اللہ سے ذاتی شناسائی رکھتا تھا یا نہیں۔ عام روایت یہ ہے کہ اس کو ابن حوشب داعی یمن نے افریقہ بھیجا تھا اور اس کا امام سے براہ راست کوئی تعلق نہ تھا۔ لیکن بعض کتابوں میں یہ بھی لکھا ہے کہ اسے افریقہ کی دعوت کے لئے عبد اللہ کے والد حسین یا ان کے دادا احمد نے مامور کیا تھا۔ بہر حال کوئی قطعی معلومات موجود ہونے کی صورت میں یہ فرض کر لینا چاہیے کہ ابو عبد اللہ کو امام عبد اللہ سے کوئی سابقہ تعارف حاصل نہ تھا۔ عبد اللہ اور ان کے رفقاء نے بنظر احتیاط مسودہ لکھ کر کاہلیں بدل لیا تھا۔ لیکن عباسی خلیفہ کو بہت جلد ان کی روانگی کی خبر ہو گئی اور اس نے تین خطوط ان کی گرفتاری کے لئے تحریر کئے جن میں سے ایک مصر کے والی دوسرا بھلاہ کے حاکم اور تیسرا مغرب کے اعلیٰ فرمانروا کے نام تھا۔ ان خطوط کے باوجود عبد اللہ کا قافلہ مصر سے صحیح سلامت گزر کر طرابلس جا پہنچا۔ وہاں ان کو یہ معلوم ہوا کہ زیادۃ اللہ مغرب کا اعلیٰ بادشاہ ان کی تاک میں بیٹھا ہے۔ اس لئے عبد اللہ نے یہ مناسب خیال کیا کہ ابو العباس کو قیرواں بھیج کر وہاں کی صورت حالات سے باخبر جائیں۔ ابو العباس جب قیرواں پہنچا۔ تو زیادۃ اللہ کے عمال نے اسے فوراً گرفتار کر لیا۔ عبد اللہ نے اس کی گرفتاری کی خبر سن کر اپنی والدہ اور دیگر رفقاء کو تو طرابلس میں چھوڑا اور صرف اپنے بیٹے ابو القاسم کو ہمراہ لے کر قسطنطینیہ کی محروش راہ اختیار کی۔ اس وقت تک ان کو یہ توقع تھی کہ ابو العباس کسی نہ کسی طرح زیادۃ اللہ کی قید سے جلد مخلصی حاصل کر لے گا۔ لیکن یہ توقع پوری نہ ہوئی اور قسطنطینیہ میں ایک مختصر قیام کے بعد

عبداللہ نے پھر صحرکا راستہ اختیار کیا۔ اور سفر کی صعوبتوں کو برداشت کرتے ہوئے سجلماسہ میں وارد ہوئے۔ یہاں کا حاکم الیسع ان کے علم و فضل کا بہت گہریدہ ہو گیا۔ اور نہایت حسن اخلاق و مدارات سے پیش آیا۔ عبداللہ اور ان کے صاحبزادے ساڑھے تین سال تک اس شہر میں مقیم رہے۔ ابو عبداللہ شیعہ کو ان کے قیام کا علم تھا کیونکہ ایک دو مرتبہ اس نے مراسلات اور تحائف ان کے پاس بھیجے۔ رفتہ رفتہ زیادۃ اللہ کو یہ معلوم ہو گیا کہ عبداللہ سجلماسہ میں موجود ہیں اور اس نے حاکم سجلماسہ کو متنبہ کیا کہ وہ شخص جو تمام دنیا کی حکومت کا مدعی ہے تمہارے مہمان عزیز کی حیثیت میں تمہارے پاس موجود ہے اور تم اس خطرہ عظیم سے بے خبر ہو۔

حاکم سجلماسہ نے عبداللہ اور ان کے صاحبزادے کو طلب کر کے یہ تحریر دکھائی اور اس کے متعلق سوالات کئے لیکن اس کو کوئی تیقن حاصل نہ ہوا۔ اگرچہ وہ ان دونوں کا بہت ادب و احترام کرتا تھا لیکن زیادۃ اللہ کے مراسلہ سے مشکوک ہو کر اس نے بتقاضائے مصلحت دونوں کو اپنی بیٹی مریم کے محل کی بالائی منزل میں نظر بند کر دیا۔ اس کو شاید یہ امید تھی کہ مریم کے جن کا جادو نوجوان ابوالقاسم پر چل جائیگا۔ اور اس کے ذریعہ سے اس کو عبداللہ کے صحیح حالات معلوم ہو جائیں گے۔ اس دوران میں شیعہ کو مزید فتوحات نصیب ہو گئیں۔ اور اس کی طاقت میں استقدر اضافہ ہو گیا کہ اس نے اپنے بھائی ابوالعباس کو جو پانچ سال سے قید تھا۔ زیادۃ اللہ کے پنجے سے چھڑا کر اپنے مستقر اقادہ میں لے آیا۔ اور اس کے بعد عبداللہ کی مخلصی کا تنبیہ کیا۔ اس نے ایک لشکر تیار کیا۔ ابوالعباس کو اپنا نائب مقرر کر کے اقادہ میں چھوڑا اور خود سجلماسہ کی جانب متوجہ ہوا۔ الیسع کو جب شیعہ کی فوج کشی کا علم ہوا تو اس نے پھر عبداللہ کو طلب کر کے نفیس حالات کی کوشش کی لیکن کوئی مفید نتیجہ مترتب نہ ہوا۔ اس کے بعد ابوالقاسم سے تحلیہ میں سوالات کئے اور تا زیا نے بھی لگوائے۔ لیکن انہوں نے سب تکالیف کو برداشت کیا۔ مگر اپنے باپ کے راز کو افشاء نہ ہونے دیا۔ شیعہ نے سجلماسہ کے قریب پہنچ کر شہر سے کچھ دور قیام کیا اور الیسع کے پاس قاصد روانہ کئے اور ایک نہایت اہم معاملہ میں گفتگو کرنے کی مہلت مانگی۔ الیسع کا پیغامہ صبران پر اسرار کارروائیوں سے لبریز ہو چکا تھا۔ اس نے نہ صرف شیعہ کی درخواست کو مسترد کر دیا۔ بلکہ قاصدوں کو بھی قتل کروادیا۔ شیعہ نے ایک اور وفد اس کی جانب روانہ کیا۔ لیکن اس کا بھی وہی حشر ہوا۔ آخر کار شیعہ کو شہر پر حملہ کرنا پڑا۔ ایک مختصر سی جنگ کے بعد الیسع نو اپنے اہل خانہ کو ہمراہ لے کر صحرائی سمت روانہ ہو گیا اور شہر کے باشندوں کو اسی میں عافیت نظر آئی کہ شہر کے دروازے کھول دیں اور شیعہ کی اطاعت قبول کر لیں۔

۲۴ اگست ۱۹۹۰ء کو ابو عبد اللہ شہر میں داخل ہوا۔ اور سب سے پہلا کام اس نے یہ کیا کہ عبید اللہ کے مجلس کا باشندگان شہر سے پتہ معلوم کر کے ان کو اور ابو القاسم کو روکا کرنے کا حکم صادر کیا۔ جس وقت عبید اللہ اس کے روبرو آئے وہ گھوڑے سے اتر کر ان کے استقبال کو بیڑ بٹھا۔ اور مؤدبانہ سلام کیا۔ ان کو اور ابو القاسم کو گھوڑوں پر سوار کروایا اور خود تمام سرداروں کو ہمراہ لیکر پایادہ ان کے جلو میں چلا۔ خوشی کے آنسو اس کی آنکھوں سے جاری تھے اور باوازا بلند کہنا جاتا تھا کہ یہی ہمنارا اور میرا آقا ہے۔ یہی وہ مہدی ہے جس کی اطاعت کی میں تم کو دعوت دیتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنا وعدہ پورا کیا۔ حقدار کو اس کا حق عطا فرمایا۔ اور اس کے دعویٰ کو کامیاب کیا۔ جب یہ جلوس خیمہ گاہ پہنچا تو شیعہ نے باضابطہ طور پر اپنے تمام اختیارات عبید اللہ کو منتقل کر دیے۔ اس واقعہ کے ایک سال بعد جب عبید اللہ امام و خلیفہ کی حیثیت میں فرمانروائی کرنے لگے اور ابو القاسم کو ان کا وہی نامزد کر دیا گیا۔ ابو العباس نے اپنے بھائی ابو عبد اللہ شیعہ کو بہکانا شروع کیا اور اس سے کہا کہ سال بھر پہلے تم تمام سیاہ و سفید کے مالک تھے اور اس ملک میں تمہارا حکم نافذ تھا۔ لیکن آج تمہاری وہ قدر و منزلت کہاں؟ کیا تم اس پر قانع ہو کہ جس شخص کو تم نے تخت و تاج کا مالک بنایا اس کے غلام ہو جاؤ؟ اس طرح کی گفتگو سے ابو العباس نے شیعہ کے خیالات کو مسموم کر دیا۔ اور وہ مہدی سے بغاوت پر آمادہ ہو گیا۔ اس نے کتامہ کے رؤساء سے جو ابتدا سے اس کے معاون رہے تھے سازش شروع کی اور ان سے کہا کہ یہ شخص عبید اللہ وہ مہدی نہیں ہے جس کی آمد کی بشارت میں نے تم کو دی تھی۔ مجھے اسی قسم کا معاملہ ہوا۔ جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ستارہ اور چاند کو دیکھ کر ہوا تھا۔ بہتر ہے کہ تم عبید اللہ سے اس کی ہمدردی کے حج و براہین طلب کرو تاکہ اس کے صدق و کذب کا حال کھل جائے۔ کتابوں میں تو یہ لکھا ہے کہ مہدی کی پشت پر مہر نبوت کی مانند ایک مہر ہوگی۔ اس کے لئے پتھر موم ہو جائے گا۔ اور بعض معجزات اس سے صادر ہوں گے۔ کتامہ کے جاہل بے برسر و دار اس کی باتوں میں آگئے اور جب مہدی کے دربار میں حاضر ہوئے تو ان میں سے ایک نے جو شیخ الشیوخ کا مرتبہ رکھتا تھا۔ مہدی سے گستاخانہ تقریر کی اور معجزات طلب کئے۔ اس کی سنرا میں مہدی نے اس کے قتل کا حکم دے دیا۔ لیکن اگرچہ مہدی کو شیعہ اور اس کے بھائی کی خفیہ دلشہ دوائیوں کا علم تھا لیکن اس موقع پر ان سے کوئی باز پرس نہ ہوئی۔ مہدی کی اس درگزر کا ان پر کوئی اچھا اثر نہیں ہوا اور ان کی سائنس مہینوں جاری رہیں۔ ان کی خفیہ مشاوریات ایک شخص ابو ذکی کے مکان پر ہو کر کرتی تھی جو طرابلس کے والی کا رشتہ دار تھا اور اکثر تمام رات اسی میں صرف ہو جاتی تھی۔

ایک روز صبح کے دربار میں جو شیعہ حاضر ہوا تو ابلیطی قبایطہ ہوتے تھا۔ جس سے اس کی عجلت و

پریشانی ظاہر ہوتی تھی۔ مہدی نے اس بات کو دیکھ لیا مگر کچھ نہ کہا۔ دوبارہ اور سہ بارہ یہی موقع پیش آیا۔ آخر کار مہدی نے اس سے سوال کیا کہ آخر اس اضطراب کا سبب کیا ہے اور رات اس نے کہاں بسر کی تھی۔ ابو عبد اللہ بہت سرسیمہ ہوا اور عذرات لنگ پیش کر لے گا۔ مہدی نے پوچھا کہ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ وہ گیمشتہ تین رات سے ابو ذر کی کے ہاں رہتا ہے اور اپنے مکان کو بالکل ترک کر دیا ہے۔ ابو عبد اللہ نے جواب دیا کہ اسے خوف دامنگیر ہے۔ عبید اللہ نے کہا کہ خوف تو آدمی کو اپنے دشمن سے ہوا کرتا ہے۔ ابو عبد اللہ سمجھ گیا کہ مہدی کو اس کے سب منصوبوں کا علم ہے اور کوئی جواب نہ بن پڑا۔ عبید اللہ نے پھر کہا کہ اس نے یہ ارادہ کر لیا ہے کہ بغاوت کے سرغناؤں یعنی ابو عبد اللہ۔ ابو العباس اور ابو ذر کی کو سلطنت کے دور افتادہ مقامات میں بھیج دے تاکہ ان کو دار الخلافہ میں اپنی سازشوں کا موقع نہ ملے۔ مہدی کا غالباً یہ مقصد تھا کہ یہ معلوم کرے کہ ان کی جلائے وطن کا عوام پر کیا اثر ہوتا ہے اور اگر یہ یقین ہو جائے کہ ان کے ساتھ لوگوں کو کچھ زیادہ ہمدردی نہیں تو موقع پا کر ان کو قتل کر دے چنانچہ سازش کے شروع ہونے سے تقریباً سات ماہ بعد ابو ذر کی۔ ابو عبد اللہ اور ابو العباس تینوں کی موت کا فتویٰ صادر ہو گیا۔ ان کے قتل کے بعد اس خیال سے کہ لوگ سماعی شہادت سے گمراہ نہ ہوں۔ مہدی نے تمام ممالک کے اسماعیلیہ کے نام خطوط تحریر کئے جن کا مضمون یہ تھا کہ ابو عبد اللہ اور ابو العباس کا جو پایہ اسلام میں ہے اس سے سب واقف ہیں اور تمام مومنین پر ان کا احسان ہے لیکن دوسرے شیطانی نے ان کے ایمان میں لغزش پیدا کر دی تھی۔ لہذا ہم نے ان کو آب شمشیر سے پاک کر دیا۔ مہدی اور ابو عبد اللہ کے باہمی سلوک کو اکثر اس سلوک سے تشبیہ دی جاتی ہے جو عباسیوں نے اپنے داعی ابوسعید خراسانی کے ساتھ کیا تھا اور یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے قتل کا اصلی سبب یہ تھا کہ عبید اللہ اس کے اثر و قوت کی وجہ سے خائف تھے اور اس کو اپنی استبدادیت کے قیام میں مغل تصور کرتے تھے۔ لیکن واقعات مذکورہ سے اس قول کا کوئی ثبوت نہیں ملتا بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو مصیبت ابو عبد اللہ پر نازل ہوئی۔ وہ اس کی اپنی ہوا و ہوس کا نتیجہ تھی۔ اسلام میں فتنہ و فساد کو قتل سے بھی زیادہ شدید جرم قرار دیا گیا ہے۔ اور اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے مہدی نے جو سلوک باغیوں کے ساتھ کیا وہ ناجائز خیال نہیں کیا جاسکتا۔ فاطمیین کے مخالف مؤرخین نے ابو عبد اللہ کی بغاوت سے ایک اور معنی پیدا کرنے کے بھی سعی کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کے خیال میں بغاوت کا اصلی سبب ابو عبد اللہ کا یہ یقین تھا کہ عبید اللہ امامت کے مستحق نہیں ہیں اور ان کا علوی نسب ہونے کا دعویٰ مفکوک و مشتبہ ہے مگر مستند تاریخی بیانات سے یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ ابو عبد اللہ یا اس کے رفقاء نے کبھی یہ کہا ہو

کہ عبید اللہ بنی فاطمہ سے نہیں ہیں۔ یا وہ امامت کے مستحق نہیں۔ ان لوگوں نے جو کچھ بھی عبید اللہ کے خلاف کہا اس کا حاصل فقط یہ تھا کہ عبید اللہ وہ مہدی نہیں ہیں جن کی آمد کی پیشینگوئیاں اسلامی دنیا میں عام طور پر رائج تھیں اور جن کے شیعہ خصوصیت سے منتظر تھے۔ نیز جیسا کہ پیشتر مذکور ہو چکا ہے عبید اللہ المہدی کو اپنی فتوحات افریقہ کے ضمن میں ایک سے زیادہ شیعہ جماعتوں کی تائید و امداد پر انحصار کرنا پڑا تھا۔ ان میں اسماعیلیہ و قرامطہ کے علاوہ کیسانہ اور امامیہ (اثنا عشری) اگر وہ کے اشخاص بھی بکثرت شامل تھے اور مہدی کی رعایا میں اہل سنت و جماعت فرقہ تعداد کے لحاظ سے شاید سب سے فائق تھا۔ یہ سب فرقے مہدی کے ظہور کے منتظر تھے۔ لیکن مہدی کے خصائص کے بارہ میں ان کے عقائد بہت مختلف تھے۔ یہی عقیدہ عام طور پر یہ تھا کہ وہ ایک شخص قریش (یا ربوایت بنی فاطمہ) میں سے ہوگا۔ جس کا نام محمد اور جس کے والد کا نام عبداللہ ہوگا اور جو قیامت سے قبل نمودار ہوگا۔ قرامطہ حضرت محمد ابن اسماعیل کو زندہ خیال کرتے تھے اور یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وہی امام مہدی کی حیثیت میں دوبارہ نمودار ہوں گے۔ کیسانہ حضرت محمد ابن حنفیہ کے متعلق اسی قسم کا اعتقاد رکھتے تھے۔ امامیہ اثنا عشری کے خیال میں مہدویت امام حسن عسکری علیہ السلام کے فرزند کا منصب تھی۔ اور ان میں سے اکثر کا یہ بھی خیال تھا کہ یہ فرزند امام موصوف کی وفات سے قبل دشمنوں کے خوف سے مستور ہو گئے تھے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ عبید اللہ المہدی کی ولادت غالباً اسی سنہ میں ہوئی جس میں امام حسن عسکری نے انتقال فرمایا تھا اور اگر ان کے کسی فرزند کے وجود کو تسلیم کر لیا جا کے جو ان کی وفات سے قلیل مدت قبل پیدا ہوا تھا تو وہ تقریباً عبید اللہ المہدی کا ہم عمر اور ہم عصر ہوتا۔ یہ قیاس بہت اغلب ہے کہ ابو عبد اللہ شیعہ اور اسماعیلیہ کے دوسرے داعیوں نے اس تواریخ سے فائدہ اٹھایا ہو۔ اور جمہور شیعہ کو اپنے ساتھ ملانے کے لئے عبید اللہ کے متعلق یہ خبر مشہور کر دی ہو کہ یہ وہی مہدی ہیں۔ جو امام حسن عسکری کے فرزند تھے اور جو پیدا ہو کر غائب ہو گئے تھے۔ غرض کہ جب تک مہدی کو کسی نے دیکھا نہیں تھا اس وقت تک اس کی شخصیت کے بارہ میں ہر قسم کی غلط فہمی کا موقع تھا لیکن جب عبید اللہ مہدویت کے دعویٰ کے ساتھ ظاہر ہو گئے تو ہر ایک فرقہ اور جماعت کے لئے یہ ممکن ہو گیا۔ کہ وہ ان کے خصائص کو اپنے عقائد کی ترازو میں وزن کر سکے اور یہ فیصلہ کرے کہ ان کے ظہور سے اس کی وہ توقعات پوری ہوئیں یا نہیں جو مہدی کے ظہور سے وابستہ تھیں۔ اسی بنا پر ابو عبد اللہ اور اس کے رفقاء کو بھی یہ موقعہ حاصل تھا کہ وہ عبید اللہ کے خلاف یہ کہہ کر یہ شخص وہ مہدی نہیں ہے جس کے کہ ہم اور تم منتظر تھے عوام کو برگشتہ کر سکیں۔ لیکن ان کے اس قول سے یہ ہرگز مستنبط نہیں ہوتا کہ ان کے خیال میں عبید اللہ علوی نسب یا فرقہ اسماعیلیہ کے امام نہیں تھے۔

مہدی کا نسب چونکہ عبید اللہ کے نسب کا مسئلہ اسماعیلیہ عقیدہ کی اصل و بنیاد سے تعلق رکھتا ہے۔ ضرورت ہے کہ اس کی مفصل تنقید کی جائے۔ سابقہ بیانات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ان کے بانی خاندان ایک شخص عبد اللہ نامی تھے۔ جن کو اسماعیلی حضرت محمد ابن اسماعیل اور ان کے مخالفین میمون قدارح کا فرزند بتاتے ہیں۔ ہم کو تاریخی شواہد کی بنا پر یہ تصفیہ کرنا ہے کہ ان میں سے کس کا بیان صحیح معلوم ہوتا ہے۔ فاطمی خلافت تیسری صدی ہجری کے اواخر یعنی ۹۱۰ء عیسوی میں قائم ہوئی۔ اس کے قیام سے تقریباً ایک سو سال بعد تک شاید کسی نے اس کے بانی عبید اللہ مہدی کے نسب کے متعلق کوئی رد و قدح نہیں کیا اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان عموماً ان کے علوی ہونے کے دعویٰ کو تسلیم کرتے تھے۔ ۱۰۰۰ء میں پہلی مرتبہ فاطمی خلفاء کے نسب کے بارہ میں معارضہ کیا گیا۔ جس کے محرک ان کے حریف عباسی خلفاء اور جس کا مرکز بغداد تھا۔ اس وقت مصر میں حاکم بامر اللہ اور بغداد میں قادر بامر اللہ کی خلافت تھی۔ عباسیوں کو فاطمی خلفاء کے نسب میں شک و شبہ پیدا کرنے کی سعی کی گئی جو وہ سے سخت ضرورت تھی۔ اول تو عباسیوں کو یونہی علویوں سے بغض و عناد تھا۔ اس پر اس تلخی کا اضافہ ہوا کہ فاطمیوں نے ان کے مغربی مقبوضات پر تصرف حاصل کر لیا اور ان کی شان و شوکت اس قدر بڑھ گئی کہ بغداد کی جگہ قاہرہ اسلامی علوم و فنون اور اسلامی تمدن و تہذیب کا مرکز بن گیا۔ صورت حالات ایسی تھی کہ اگر عباسیوں کو اپنی رہی سہی سلطنت کے بھی اختیار کے ہاتھوں میں چلے جانے کا اندیشہ ہوتا تو کچھ بچا نہ تھا۔ وہ یہ دیکھ چکے تھے کہ مغرب و مصر کی سنی رعایا اپنے شیعہ حکمرانوں کے حسن سلوک پر مطمئن اور قانع تھے۔ حرمین شریفین میں ان کی سیادت کو تسلیم کر لیا گیا تھا اور حاکم بامر اللہ کی اس حکمت عملی سے جو اس نے شیخین پر لعن و طعن کی نعمت اور مالکی فقہ کی درس و تدریس کی اجازت کی شکل میں ظاہر کی تھی عباسیوں کو طبعی طور پر یہ خوف پیدا ہو گیا تھا کہ تمام اسلامی دنیا فاطمیین کی خلافت پر راضی ہو جائے گی۔ ادھر ان کے اپنے تنزل و انحطاط

۱۔ اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ مہدی کے نسب کے متعلق جو کچھ ان ادراک میں لکھا گیا ہے وہ تقریباً نامتوز پرنس ماسک کی تصنیف "پولیکس آن دی اوپین آف دی فاطمی کیلفس" (فاطمی خلفاء کے نسب پر مناقشات) سے ماخوذ ہے۔ اگرچہ حضرت محمد ابن اسماعیل اور میمون ابن قدارح کے شخص واحد ہونے کا نظریہ میں نے محض قیاس کے طور پر اپنے دل میں تصنیف مذکورہ کی اشاعت سے بہت پہلے قائم کر لیا تھا لیکن شواہد و دلائل کی کمی کی وجہ سے میں اس نظریہ کو پیش کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا تھا۔ پرنس ماسک کی کتاب کی بروقت اشاعت نے اس کی کو پورا کر دیا۔

کا یہ درجہ تھا کہ ایک شیعہ خاندان یوہیمہ ان کے قلب پر مسلط تھا اور خلفاء اس خاندان کے امراء کے
 ماتحتوں میں کچھ پٹلی کی مانند تھے۔ یوہیمہ اثنا عشری عقائد کا اظہار کرتے تھے اور سیاسی مصلحت
 اور مذہبی افتراق دونوں کی بنا پر اسماعیلیہ کے اقتدار کو ناپسند کرتے تھے۔ لہذا عباسیوں کو فاطمی
 خلفاء کے خلاف کارروائی میں ایک شیعہ جماعت کی تائید کی امید ہو سکتی تھی۔ اگر اس کارروائی کا
 نتیجہ بالآخر یہ ہو کہ فاطمیوں سے جنگ چھڑ جائے تو عباسیوں کے نقطہ نگاہ سے اس میں کوئی فائدہ
 نہ تھی کیونکہ جنگ کا باران کے محافظ و سرپرست یوہیمہ کو اٹھانا پڑتا اور اگر یہ دونوں شیعہ طاقتیں ایک
 دوسرے کی تخریب کے درپے ہو جائیں تو عباسیوں کو گلو خلاصی کا موقع مل جانا بعید از قیاس نہ تھا۔
 ان حالات میں اس محضر کے اسباب و مقاصد کو سمجھنا چنداں دشوار نہیں۔ جو بنیاد میں شائع ہوا اور جس
 کا حاصل یہ تھا کہ سعد بن اسماعیل بن عبدالرحمن بن سعید یعنی مغرب منصور بن قائم بن عبید اللہ بن
 ابن سعید کی نسل سے ہیں جس سے فرقہ دلیصانیہ موسوم ہے۔ اور یہ شخص منصور الملقب بہ حاکم ابن
 نزار جو اندول مصر کی حکومت پر قابض ہے متعبد کا پوتا ہے۔ اس کا مورث اعلیٰ سعید مغرب میں
 جا کر عبید اللہ اور مہدی کے لقب سے مشہور ہو گیا۔ اس کے تمام آباؤ اجداد ناپاک اور ملعون
 اشخاص تھے اور لمحدادہ عقائد رکھتے تھے۔ ان کو سیدنا علی ابن طالب سے کوئی نسبت نہیں اور ان
 کا نسب نامہ موضوعہ اور جعلی ہے۔ مصر کا یہ غاصب حاکم اور اس کے اسلاف تمام خاطمی۔ کافر زہدین
 اور منکر خدا تھے۔ جنہوں نے اسلام کو ترک کر دیا تھا۔ محرمات کو حلال تصور کرتے تھے۔ خمر و بارت
 کمر دیا تھا۔ خوزیری کو اپنا شعار بنا لیا تھا۔ انبیاء کو مطعون کرتے تھے اور خدائی کا دعویٰ رکھتے
 تھے۔ اس محضر پر علاوہ سنی فقہاء کے ان شیعہ اکابر کے بھی دستخط تھے جن کا تعلق عباسی حکومت سے
 تھا۔ مومن الزکری اشخاص میں مشہور شیعہ ادیب و شاعر ابو الحسن محمد المعروف بہ بید رضی بھی تھے جو
 اس محضر کی اشاعت سے کچھ عرصہ قبل اپنے اشعار میں فاطمیین کی مدح سرائی اور ان سے اپنی قرابت
 قریبہ کا فخر یہ پیرایہ میں اظہار کر چکے تھے۔ ان شیعہ اکابر کی روش چنداں تعجب خیز نہیں۔ مالک ابن
 انس۔ ابو حنیفہ اور احمد ابن حنبل جیسے برگزیدہ سنی علماء بھی عباسی حکومت کے نظم سے نرسج سکتے
 تھے۔ اگر وہ اس حکومت کے منشار کے خلاف کسی رائے کے اظہار کی جرأت کریں یا علویوں سے
 ہمدردی کا ثبوت دیں تو بیچارے شیعہ علماء کا جو حکومت کی نگاہ میں یونہی مبغوض تھے تشدد
 کے خوف سے محضر پر دستخط کر دینا ایک بشری کمزوری سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ علاوہ
 بریں تقیہ کی ضرورت اور یوہیمہ کے سیاسی مصالح بھی اس روش کو سمجھنے کے لئے پیش نظر رکھنے

ہاں کہتے ہیں۔ اور اگر ان کی تائید کوئی تاریخی اہمیت رکھتی ہے تو اس کے بالمقابل اس تاریخی شہادت کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ سید رضی سے لے کر آج تک جب کسی شیعہ کو فاطمین کے نسب پر آزادانہ اور غلطانہ اظہار رائے کا موقع ملا تو اس نے ان کے علوی ہونے کا اقرار کیا ہے۔ البتہ بعض نے ان کے عقائد سے بیزار ہی کا اظہار کیا ہے اور بعض نے یہ کہا ہے کہ وہ باطن آٹھ عشری عقائد رکھتے تھے۔ اگرچہ بظاہر اسماعیلی فرقہ کے پیشوا تھے۔ لہذا عباسیوں کے محض کا صدق و کذب اس واقعہ پر منحصر نہیں کیا جاسکتا کہ اس پر بعض شیعہ علماء کے بھی وخط نہایت تھے بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ جو بیانات اس میں نقل کئے گئے وہ بجائے خود کس حد تک راستی کے قریب ہیں۔ ان بیانات میں طعن و تشنیع کے علاوہ جو کچھ بھی مذکور ہوا ہے۔ اس کا محض یہ ہے کہ عالم خلیفہ مصر سعید کی اولاد میں سے ہیں جس نے مغرب میں آکر عبید اللہ اور مہدی کے القاب اختیار کر لئے تھے اور سعید کی اصل دیلمان ابن سعید سے ہے جس کے نام کی رعایت سے دیلمانیہ فرقہ مشہور ہے۔ سعید کے آبا و اجداد سب ملحد اور کافر تھے اور ان کا علوی ہونے کا دعویٰ بالکل باطل ہے۔

یہ بیانات بہت غور سے مطالعہ کئے جانے کے مستحق ہیں کیونکہ جو الزامات و اتہامات بعض سنی مؤرخین نے فاطمی خلفاء کے نسب و عقیدہ کے بارہ میں وارد کئے ہیں۔ ان کی اصل و ماخذ یہی بیانات ہیں۔ ان سے جو کچھ معلومات ہمیں حاصل ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ عبید اللہ اور ان کے آبا و اجداد علوی ہونے کا دعویٰ رکھتے تھے نیز سعید اور عبید اللہ ایک ہی شخص تھے جنہوں نے مغرب میں اپنی حکومت قائم کی تھی اور فاطمی خلفاء کے مصر بلاشبہ انہیں کے خلاف تھے۔ اب پہلا سوال جو ان بیانات سے پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ دیلمان کون شخص تھا جس کو علوی ہونے کا زعم تھا۔ اور جس کو عبید اللہ کا مورث اعلیٰ قرار دیا گیا ہے۔ محض کی عبادت سے اس سوال کے حل کرنے میں جو کچھ مزید امداد ہم کو ملتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ دیلمان وہی شخص ہے جس کی وجہ سے ایک ملحدانہ فرقہ دیلمانیہ کہلاتا ہے۔ اب ہم تاریخ کی دقیق گردانی کرتے ہیں تو ہم کو اس نام کے صرف ایک ہی شخص کا پتہ چلتا ہے جو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تقریباً چار سو سال قبل گزارا تھا اور جس کو سیدنا علی علیہ السلام اور عبید اللہ المہدی سے کوئی علاقہ نہیں ہو سکتا اور جس کے متعلق یہ بیان کہ وہ علوی ہونے کا دعویٰ تھا حد درجہ لغو اور مضحکہ خیز ہے۔ یہ شخص جس کا پورا نام بردیلمان تھا حضرت مسیح سے دو سو سال بعد مسیحیت میں داخل ہوا تھا۔ مانی و مرتیون کی مانند اس کے عقائد بھی مذہب خیال کئے جاتے تھے۔ اور مسیحی کلیسا کے آبا و اجداد نے اپنی تصانیف میں اس کا مفصل تذکرہ کیا ہے۔ اس امر کا ثبوت کہ عباسی

مخبر میں جس دیصان کا نام ہے اس سے یہی شخص مراد ہے اس بیان میں موجود ہے کہ فرقہ دیصانیہ اسی سے منسوب ہے۔ تاریخ میں سوا کے اس ایک دیصان اور ایک فرقہ دیصانیہ کے اور اس نام کے کسی شخص یا فرقہ کا سراغ نہیں ملتا۔ اور وہ اور اس کا فرقہ اسلام سے چار سو سال قبل معرض وجود میں آئے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے مؤرخین جن کو فاطمی خلفاء کی مخالفت مقصود تھی اس وقت سے آگاہ تھے جو عبید اللہ کو دیصان سے منسوب کرنے میں مضمر ہے اور ان کی توجہ و کوشش زیادہ تر ان دونوں شخصوں کے درمیانی سلسلہ کو مضبوط کرنے کی جانب منعطف رہی ہے۔ دیصان کے متعلق مزید تصریحات کی تو ان کو حجرات نہیں ہوئی۔ لیکن بہت جلد عبید اللہ کا ایک فرضی نسب نامہ تیار کر لیا گیا جس کی سب سے ابتدائی شکل یہ تھی کہ عبید اللہ میمون قدارح کی اولاد میں سے تھے اور میمون قدارح کا نسب یہ تھا کہ ابوشامہ میمون ابن دیصان ابن سعید عذبان جنہوں نے یہ نسب نامہ ایجاد کیا وہ بعض دفعہ دیصان کو حذف کر کے ابوشامہ میمون کو سعید عذبان کا بیٹا بھی لکھ دیتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ یہ فعل قصر و اختصار کی بنا پر تھا یا اس وقت سے عہدہ برآ ہوئے کی خواہش کا نتیجہ تھا جو دیصان کے نام کو نیچے میں ملانے سے مخصوص ہوتی تھی۔ لہذا اب مبحث تبدیل ہو جاتا ہے دیصان سے کوئی سروکار باقی نہیں رہتا اور عبید اللہ کے دعوے کے سچ یا جھوٹ ہونے کا طرہ اس سوال کے جواب پر ہے کہ یہ میمون کون شخص تھا؟ فاطمی خلفاء کے مخالفین اس سوال کے بہت سے جوابات دیتے ہیں۔ اور ان کے بیانات میں بے حد تفاوت و تناقض ہے۔ ان میں سے ایک روایت کو ہم گزشتہ سے پرستہ باب میں اسماعیلی مذہب کی آغازی کیفیت کے ضمن میں نقل بھی کر چکے ہیں۔ اس روایت کے بموجب وہ ایک مجہول النسب، مکار اور شہیدہ باز شخص تھا۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سیدنا جعفر صادقؑ نے حضرت محمد ابن اسماعیل کی تربیت اس کے سپرد کی تھی۔ بعض اس کو ابوالخطاب کا متبع ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ابوالخطاب کا فرقہ اسماعیلیہ کی تکوین سے کیا واسطہ ہے کیونکہ اس کا اور اس کے فرقہ دونوں کا سیدنا جعفرؑ کی زندگی ہی میں خاتمہ ہو گیا تھا۔

فاطمیوں کے عرب معاندین مثلاً زبیری و غیرہ میمون کو عجمی نسل کا بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ ایران سے ہجرت کر کے شام میں آیا تھا۔ اس کے برعکس ابوالعالی جو اسلامی فرقہ بندی کے متعلق سب سے قدیم فارسی کتاب بیان الادیان کے مصنف اور سلطان مسعود غزنوی کے ہم عصر تھے۔ میمون قدارح کی اصل کو مصر سے منسوب کرتے ہیں۔ اس انتساب کی وجہ غالباً یہ تھی کہ مصر

اندنوں اسماعیلی (فاطمی) خلفاء کے زیر فرمان تھا لیکن جو بات قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ ابوالمعالی یا کوئی اور فارسی مؤرخ میموں کے ایرانی نژاد ہونے کے بارہ میں کسی معلومات کا اظہار نہیں کرتا۔ جس کی توقع اس کے دافا ایرانی ہونے کی صورت میں کی جاسکتی تھی۔ مغرب کے مؤرخین اس کو مشرقی نژاد کہتے ہیں اور مشرق کے مؤرخین اس کو مغرب کا باشندہ بتاتے ہیں۔ جس سے یہ قیاس یہجا نہیں معلوم ہوتا کہ عبید اللہ کے اس مفروضہ مورث اعلیٰ کی شخصیت کے بارہ میں ان کی روایات پر مطلق اعتماد نہیں ہو سکتا۔ جو بیان ان سب میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ میموں قذاح (خواہ اس کا وطن دینا کے کسی حصہ کو بھی قرار دیا جائے) ایک ایسے فرقے کا بانی تھا جو اپنے عقائد کو مخفی رکھتے تھے۔ اس فرقہ کی تنظیم و تاسیس میموں کے فرزند عبداللہ کے ہاتھوں سے ہوئی اور فاطمیہ یا اسماعیلیہ مصر اس کے اخلاف تھے۔ ان کا یہ بھی بیان ہے کہ میموں کے بنا کر وہ فرقہ کے عقائد مخفی دین و اخلاق تھے۔ اس بیان کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم کو دو باتوں کا فیصلہ کرنا ہے۔ اول یہ کہ آیا میموں قذاح واقعاً کسی شخص کا نام تھا دوسرے یہ کہ اس کے عقائد واقعاً کیا تھے؟ غالباً اس بارہ میں کوئی اختلاف خیال ممکن نہیں کہ میموں قذاح اور عبداللہ ان میموں ان ہی عقائد کے واضح اور مجدد تصور کئے جاتے ہیں جو فرقہ اسماعیلیہ سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ ان عقائد پر مفصل تبصرہ آئندہ باب میں کیا جائے گا۔ فی الحال اس قدر کہنا کافی ہے کہ جدید تحقیقات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ اکثر مسلمان مؤرخین جن عقائد کو اسماعیلی عقائد قرار دیتے ہیں وہ درحقیقت اسماعیلیہ کے بعض فروع مثلاً قرامطہ وغیرہ کے عقائد ہیں اور ان کو اس مذہب کی اصل اصول قرار دینا ایک بجا تعلیمی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ علاوہ بریں اگرچہ میموں کی تاریخ ولادت و وفات کے متعلق کسی مؤرخ نے کوئی قطعی شہادت ہم نہیں پہنچی لیکن چونکہ اس کو امام جعفر صادقؑ کا ہم عصر تصور کیا جاتا ہے فرقہ قرامطہ کو جو تقریباً ایک سو سال بعد وجود میں آیا اس کی ذات سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ قرامطہ کے علاوہ تاریخ سے ایک اور فرقہ کا پتہ چلتا ہے۔ جس کو بعض مؤرخین میموں سے منسوب کرتے ہیں۔ اس کا نام فرقہ میمونہ بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن مستند کتابوں میں اس نام کے صرف ایک ہی فرقہ کا تذکرہ ہے۔ اور وہ خوارج کا ایک گروہ تھا۔ جس کو شیعوں یا اکاماعیلی جماعتوں سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔

غالباً مؤرخین کا بیان دانستہ یا نادانستہ غلط فہمی پر مبنی ہے اور مبارکیہ سے میمونہ کے تشابہ کا نتیجہ ہے۔ میموں اور مبارک تقریباً ہم معنی اسماء ہیں۔ مبارک کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت

محمد ابن اسماعیل یا ان کے خاندان کا حلقہ بگوش تھا۔ اور مبارک گویہ کو اسماعیلیہ کی ایک فرع قرار دینے کے لئے متواتر روایت موجود ہے۔ لہذا اگر میموں کو کسی مذہب یا فرقہ کا بانی تصور کیا جاسکتا ہے تو وہ وہی فرقہ یا مذہب ہو سکتا ہے جس کے فاطمی خلفاء متبع تھے۔ اور قرامطہ وغیرہ کو اس سے منسوب کرنے کے لئے کوئی شہادت موجود نہیں۔ یہ وہ فرقہ یا مذہب تھا جس کو علامہ اشعری اور سبکتی اسماعیلی کی اصل و خالص شکل قرار دیتے ہیں اور جس کو قرامطہ سے مخلوط کرنا بالکل ناجائز ہے۔ نیز یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ خود مخالف مؤرخین کے بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میموں اور اس کا بیٹا عبد اللہ نہ صرف اسماعیلیہ یا قرامطہ کے بانی اور مؤسس تھے۔ بلکہ ان جماعتوں کے مقتدا اور پیشوا بھی تھے۔ اور اپنے اپنے زمانہ میں امامت کے مدعی خیال کئے جاتے تھے۔ عبد اللہ المہدی کی نقل و حرکت کی حکایت میں عباسی خلفائے جس متعدی کا اظہار کیا اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ مہدی کی ذاتی اور خاندانی وجاہت اور اہمیت سے واقف تھے۔ اور اس کو اسماعیلی داعیوں کے زمرہ میں جس کی اس زمانہ میں کوئی کمی نہ تھی شریک نہ کرتے تھے۔ اس امر کی توجیہ کے لئے غالباً یہ روایت اختراع کی گئی جس کو جامع التواریخ وغیرہ میں نقل کیا گیا ہے کہ میموں حضرت محمد ابن اسماعیل کا مصاحب اور مقتدا تھا۔ ان کے انتقال کے بعد اس نے اپنے بیٹے عبد اللہ کو حضرت محمد ابن اسماعیل کا فرزند اور جانشین مشہود کر دیا۔ اور اس طرح امامت اس کے خاندان میں منتقل ہو گئی۔ لیکن اسماعیلی جماعت کی تنظیم اور حضرت محمد ابن اسماعیل کی وجاہت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ ایسی صریح فریب کاری کا کوئی اشارہ اسماعیلی یا غیر اسماعیلی معاصرین کی تصانیف میں نہ پایا جاتا۔ اور ایک مدت مدید گزرنے کے بعد اس رازہ سر بستہ کے انکشاف کا فخر ان مؤرخین کے حصہ میں آتا جو عباسیوں کی پاسداری یا تعصب مذہبی کے جذبات کے تحت میں فاطمی خلفاء کی مذمت کا تہیہ کر چکے تھے۔ نیز ایک اور امر بھی قابل لحاظ ہے۔ اگرچہ یہ مؤرخین میموں اور عبد اللہ ابن میموں کو ایک فاسد عقیدہ کا بانی قرار دیتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اس کے بھی معترف ہیں۔ کہ وہ حوام میں اپنی نمائندگی نہ بد تو روع اور اپنے ساحرانہ استدراج کی بدولت عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ اس قسم کے بیانات اکثر نادان مذاہب کے متعلق ان کے مخالفوں کی زبان و قلم سے سرزد ہوتے ہیں کیونکہ حقیقی نیکی اور ریاکاری کی بکثرت زیادہ تر حسن ظن یا سو ز ظن پر منحصر ہے۔ اور جن افعال کو ایک شخص کے معتقد خوارق و معجزات سے تعبیر کرتے ہیں وہی افعال اس کے منکرین کے گمان میں سحر و کہانت کی دلیل بن جاتے ہیں۔

مندرجہ بالا تصریحات سے جو نتائج ایک غیر جنبہ دار شخص اخذ کر سکتا ہے وہ یہ ہیں کہ اگر میمبوں کوئی بالکل موضوعہ اور فرضی نام نہیں ہے۔ تو وہ کسی ایسے شخص کا لقب ہوگا۔ جو اپنے زمانہ میں فرقہ اسماعیلیہ کا معتقد اور امام تھا۔ اور جس کی ظاہری زندگی ناہلانہ اور نیک روش کی تھی اور جس کو قرامطہ کی بدعنوانیوں سے زمانہ و کوائف دونوں اعتبار سے کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا۔ اس کے معاصرین میں سے کچھ لوگ اس کو صاحب کشف و کرامت خیال کرتے تھے اور اس کے ذی علم ہونے کا اقرار خود اس کے مخالفین کو بھی ہے۔ باوجود اتنا بلند پایہ رکھنے کے اس کے معاصر مؤرخین اور خود اسماعیلی مصنفین کی تحریر میں اس کا نام تک بھی نہیں آتا اور جو زمانہ مابعد کے مؤرخین اس کے فریب و ریاکاری کے متعلق ہتھکڑی و ثوق و تفصیل کے ساتھ گفتگو کرتے ہیں وہ بھی اس کے حسب و نسب۔ وطن۔ تاریخ پیدائش و وفات کے بارہ میں کوئی قطعی شہادت مہیا نہیں کرتے۔ اس موقع پر اس امر کا اعادہ بھی ضروری ہے کہ عباسیوں کے محضر کی اشاعت سے قبل کسی مؤرخ نے عبید اللہ المہدی کے نسب کے بارہ میں کوئی موقع نہیں کیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض مذہبی شخاعت کی بنا پر ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے اور بعض لوگ جو سیاسی اغراض کی بدولت خلفائے فاطمی کے دشمن تھے۔ اس کے باوجود ان کے علوی نسب ہونے کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔

ان تمام کوائف کو مد نظر رکھتے ہوئے میمبوں کی شخصیت کو معین کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مخالف اور موافق دونوں قسم کے بیانات کو ایک دوسرے سے مقابلہ کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ آیا ان میں کوئی رابطہ پیدا کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ ہمارے خیال میں اس طریقہ کو اختیار کرنے سے لا محالہ یہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ میمبوں اور حضرت محمد ابن اسماعیل ایک ہی شخص کے دو نام ہیں۔ اور میمبوں کا لقب انہوں نے غالباً حالت کتمان میں اختیار کر لیا تھا۔ اگر حضرت محمد کی مہاجرت کے ان کوائف کو پیش نظر رکھا جائے جو مؤرخین خصوصاً جوینی نے قلمبند کئے ہیں اور جن کا مختصر بیان اس سے قبل ہو چکا ہے اور ان کوائف کو میمبوں کے نقل و حرکت کی کیفیت سے مقابلہ کیا جائے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ ایک ہی شخص کے حالات ہیں جن کو دو مختلف زاویوں سے معائنہ کیا گیا ہے۔ نیز مخالفین کے پیش کردہ نسب ناموں میں میمبوں کا نام بعینہ اس پشت میں آتا ہے جہاں عبید اللہ المہدی کے مؤیدین حضرت محمد ابن اسماعیل کو جگہ دیتے ہیں۔ میمبوں اور حضرت محمد کے استناد کے نظریہ کو مان لینے کے بعد یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے کہ وہ اسماعیلی اور غیر اسماعیلی مصنفین جو مذہب اسماعیلیہ کی ابتدائی حالت کے عین شاہد تھے۔ میمبوں کا کیوں ذکر نہیں کرتے اور نیز یہ بات بھی کہ

اسماعیلیہ کے بعض فروع مثلاً دروز فرقہ کی روایات میں میموں کا نام آتا ہے۔ لیکن وہ اس کو علوی اور فاطمی سلسلہ میں شمار کرتے ہیں۔ چونکہ اسماعیلیہ کے مستند مصنفین اس راز سے واقف تھے کہ میمون حضرت محمد ابن اسماعیل سے کوئی جداگانہ ہستی نہیں۔ انہوں نے اس نام کو ترک کر دیا۔ لیکن دروز فرقہ جو ناقص اسماعیلی روایات کا حامل ہے اس رمز کو نہ سمجھ سکا اور میموں کی یاد اب تک اس فرقہ میں باقی ہے یہ امر قابل غور ہے کہ میموں قدام اور عبداللہ ابن میموں کے متعلق تمام معلومات غیر اسماعیلی مصنفین اور مؤلفین سے ماخوذ ہے۔

اسماعیلی مصنفین نے اس معاملہ میں کامل سکوت کو ملحوظ رکھا ہے۔ حالانکہ فاطمیین کے عہد حکومت میں مذہبی مناظرہ کی کتابوں کی کوئی کمی نہیں معلوم ہوتی۔ اگر واقعاً کوئی اشخاص اس نام کے گزرے ہوتے جن کا نام بار بار فرقہ اسماعیلیہ سے منسوب کیا جاتا اور جن کو عام مسلمان الحاد و بدعت کا بانی خیال کرتے تو یہ بات کیوں کر ممکن تھی کہ اسماعیلیہ کی کتابوں میں ان کا ذکر تک بھی نہ آتا۔ قرین قیاس تو یہ ہے کہ اس صورت میں یا تو اسماعیلی مصنفین ان اشخاص کو ایسے الزامات سے بری الذمہ قرار دینے کی سعی کرتے اور ان کو اپنے فرقہ کا بادی تسلیم کر لیتے اور یا اس تعلق سے انکار کر دیتے اور ان کے بدعت والہاد سے اپنی بریت کا اظہار کر دیتے۔ لیکن ان کا مطلق سکوت جو بجا کے خود اس بات کی شہادت ہے کہ میموں قدام حضرت محمد ابن اسماعیل ہی کا نام تھا۔ جو انہوں نے حالت ستر میں اختیار کر لیا تھا۔ غیر اسماعیلی مؤلفین کی گمراہی کا سبب ہو گیا۔ اور وہ مؤرخین بھی جو فاطمیین کے نسب کو صحیح تسلیم کرتے تھے اور جن میں مقرئین اور ابن خلدون جیسے بلند پایہ اشخاص شامل ہیں اس معرکہ کو حل کرنے سے قاصر رہے۔ ان کی بدوقت درپیش کٹتی وہ یہ تھی کہ اگرچہ وہ قرائن اور شواہد کی بنا پر متعین تھے کہ عباسیوں کے انتہامات کذب و افتراء پر مبنی تھے اور فاطمیین کی کامیابی ممکن نہ تھی اگر ان کا نسب جلی ہوتا۔ لیکن وہ میموں عبداللہ ابن میموں - احمد ابن عبداللہ کے متعلق ان تمام روایات کو کیوں کر پس پشت ڈال سکتے تھے جو فاطمی حکومت کے قیام سے ایک صدی قبل کی تاریخ کا حاصل تھیں اور جن کو تمام و کمال ستروہین کیا جاسکتا تھا۔ ایک دوا اشخاص کے متعلق دروغ بانی ممکن ہے۔ لیکن یہ ناممکن ہے کہ ایک فرقہ کی صد سالہ تاریخ کو وضع کر کے عوام میں مشترک کر دیا جائے اور وہ اس کو مان لیں۔ درآئیکہ اس میں حقیقت و صداقت کا کوئی شبہ نہ بمقرئین و ابن خلدون وغیرہ ایک طرف تو یہ ماننے پر مجبور تھے کہ میموں وغیرہ کا آئیکہ اسماعیلیہ سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اور دوسری طرف وہ ان اشخاص کی ہستی سے تو اتنے روایت کے خلاف انکار کی جرأت نہ کر سکتے تھے۔ لہذا ان کو سوائے اس کے کوئی چارہ نہ تھا کہ میموں وغیرہ کی واقعیت کو تسلیم کر لیں لیکن ساتھ

ہی یہ کہہ دیں کہ ان کا خالص اسماعیلی جماعت سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ بلکہ وہ اس الحارثی اور انقلابی جماعت کے بانی و سرگروہ تھے جو قرامطہ کے نام سے موسوم ہے اور جن کی اصل و ماخذ اسماعیلی فرقہ ہے۔ ابن خلدون اور مقریزی دونوں کا استدلال یہ ہے کہ اگر میمون واقعاً مبتدع و ملحد شخص تھا تو وہ اور اس کے اخلاف عبداللہ - احمد - حسین وغیرہم قرامطہ کے پیشوا ہوں گے۔ اور عبداللہ ان کی نسل سے نہیں ہو سکتے۔

یہی خیال اکثر ان لبرلین مستشرقین کا بھی معلوم ہوتا ہے جو فاطمیین کے صحیح النسب علوی سہولے کے دعویٰ کو ماننے پر آمادہ ہیں۔ اس خیال کے تحت میں مقریزی اور ابن خلدون نے عبداللہ المہدی کا جو نسب نامہ نقل کیا ہے۔ اس میں میمون، عبداللہ، احمد اور حسین کے ناموں کو کوئی جگہ نہیں دی گئی۔ اور اس کی شکل اس طرح ہے عبداللہ ابن محمد الجلیب ابن جعفر المصدق ابن محمد المکتوم ابن اسماعیل ابن جعفر صادق علیہ السلام۔ لیکن بایں ہمہ وہ اس قول کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ عبداللہ، احمد اور حسین اپنے اپنے زمانہ میں اسماعیلیہ فرقہ کے امام مانے جاتے تھے جس سے نہ صرف ان کے اپنے خیال کی تردید ہوتی ہے بلکہ یہ نتیجہ بھی حاصل ہوتا ہے کہ اگر مذکورہ بالا اشخاص اسماعیلیہ فرقہ کے امام تھے تو وہ قرامطی اور ملحد نہیں ہو سکتے۔ اس موقع پر یہ یاد دہانی بھی ضروری ہے کہ میمون، عبداللہ وغیرہ جس زمانہ کے آدمی سمجھے جاتے ہیں اس زمانہ میں حمدان قرامطہ اور اس کی جماعت قرامطہ کا کوئی وجود ہی نہ تھا۔ لیکن یہ امر مسلمہ ہے کہ سیدنا جعفر صادق علیہ السلام کے انتقال کے دس پانچ برس بعد اور حضرت محمد ابن اسماعیل ہی کی زندگی میں مذہب اسماعیلیہ کی تبلیغ ”میموں“ کے ذریعہ سے شروع ہو گئی تھی۔ اس مذہب کے عقائد و اصول کی مزید تشریح و ترتیب ”میموں“ کے فرزند عبداللہ کی بدولت عمل میں آئی۔ اخوان الصفا اور رسائل اخوان الصفا کے بھی مجوز و موجد غالباً وہی تھے۔ اگرچہ رسائل کی آخری تکمیل احمد ابن عبداللہ سے منسوب کی جاتی ہے یہ سب کچھ اس زمانہ سے تقریباً پچاس سال قبل ہو چکا تھا۔ جب قرامطہ کی روایات مسہوع خلافت ہوئیں۔ غرض جس پہلو سے دیکھا جائے۔ اسماعیلیہ کے اس بیان کو کہ حضرت محمد ابن اسماعیل اور ان کے فرزند عبداللہ مذہب اسماعیلیہ کے بانی تھے۔

ان کے مخالفین کے اس قول سے کہ یہ مذہب میمون قلاح اور عبداللہ ابن میمون کا رشتہ پر واضح ہے مربوط و منطبق کرنے کی صرف ایک ہی شکل ہو سکتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت محمد ابن اسماعیل اور ”میموں“ کو واحد شخص تصور کیا جائے۔ تقریباً تمام مؤرخین متفق ہیں کہ اسماعیلیہ

کے ائمہ حالت ستر میں اپنے پہلی ناموں کے اخفا پر مجبور تھے اور کم از کم دو مؤرخین اور واقعی سے آشنا معلوم ہوتے ہیں۔ ابو الفداء نے عبید اللہ کے نسب کو اس طرح معیّن کیا ہے کہ عبید اللہ ابن محمد ابن عبد اللہ ابن میمون ابن محمد ابن اسماعیل۔ لیکن جامع التواریخ میں منجھد دیگر روایات کے ایک روایت ایسی بھی درج کی گئی ہے جو حقیقت سے اور بھی زیادہ قریب ہے۔ اس روایت کی رو سے حضرت عبید اللہ کا سلسلہ نسب اسطور پر تھا کہ عبید اللہ ابن محمد حبیب ابن عبد اللہ ابن محمد میمون ابن اسماعیل۔

ولیمان اور میمون کے فرضی نسب ناموں کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات کتب تواریخ میں نقل کی گئی ہیں۔ جن کا مقصد فاطمی خلفاء کے نسب کو مشکوک و مشتبہ قرار دینا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ جب خلیفہ مفرقاہرہ میں داخل ہوئے تو دہاؤں کے اشراف و سادات ان کے پاس آئے اور ابو محمد عبد اللہ ابن طہا طہا نے ان کی جانب سے یہ سوال کیا کہ خلیفہ اپنے علوی ہونے کا ثبوت اور براہین پیش کرے۔ مفر نے ایک دربار منعقد کیا اور اپنی تلوار نیام سے نکال کر ان کے آگے نکالی دی۔ اور کہا کہ میرے نسب کا یہی ثبوت ہے۔ اس کے بعد بہت سا رد و نقد حاضرین کو تقسیم کیا اور کہا کہ یہ میرے نسب کے براہین ہیں۔

اس روایت کی تردید کے لئے یہ بیان کرنا کافی ہے کہ عبد اللہ ابن طہا طہا مفر کے درود قاہرہ سے کئی سال قبل انتقال کر چکے تھے اور بصورت دیگر بھی مشکل سے باور کیا جاسکتا ہے کہ قاہرہ کے کسی باشندہ کو ایک فاتح بادشاہ سے ایسے گستاخانہ سوال کی جرات ہو سکتی تھی۔ اسی قبیل کی وہ روایت ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ جب قرامطہ کے رئیس جن نے دمشق کو فتح کیا تو ایک خطبہ کے دوران میں اس نے مفر اور ان کے آباؤ اجداد کے متعلق کہا کہ وہ لوگ قذاح کی نسل سے ہیں۔ ہم ان کو خوب جانتے ہیں۔ کیونکہ قذاح نے ہماری جماعت یعنی قرامطہ ہی میں سے خروج کیا تھا۔ جن اور مفر اس وقت ہمیں پیکار تھے اور قطع نظر اس امر کے کہ دشمن کا بیان سند نہیں ہو سکتا۔ جن کے قول کا بطلان خود اس کے قول میں موجود ہے کیونکہ قذاح کہ امام جعفر صادق علیہ السلام کا ہم عصر خیال کیا جاتا ہے اور چونکہ اس وقت قرامطہ کا ظہور نہیں ہوا تھا۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ وہ اس جماعت کا رکن نہ ہو؟ ان روایات کے علاوہ عباسیوں کے اثر سے متعدد روایات اسی قسم کی وضع کی گئیں جن کا مدعا یہ تھا کہ عبید اللہ المہدی اور ان کے اخلاف یہودی الاصل تھے۔ ان روایات میں سب سے زیادہ اہم وہ ہے جو عبید اللہ کو ولیمان کی نسل سے قرار دیتی

ہے اور جس کی مفصل تحقیق پیش ہو چکی ہے۔ ایک آدمیت کی رو سے عبید اللہ ایک یہودی آہن گر کے فرزند تھے جب آہن گر کا انتقال ہو گیا تو اس کی بیوہ یعنی عبید اللہ کی والدہ نے اسماعیلی امام احمد ریحان سے رشادی کر لی اور اس طرح عبید اللہ اسماعیلی امام کے متبنی ہو گئے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ جب ابو عبید اللہ شیعہ نے سجلماسہ پر فوج کشی کی تو ایسح حاکم سجلماسہ نے عبید اللہ کو قتل کروایا۔ جب شیعہ ان کو چھڑانے کے لئے قید خانہ پہنچا۔ تو عبید اللہ کو مردہ پایا۔ چونکہ وہ اپنے متبعین کو مایوس نہیں کرنا چاہتا تھا۔ جو مہدی کے ظہور کے بے صبری سے منتظر تھے۔ اس نے اپنے ایک یہودی غلام کو عبید اللہ بنا کر پیش کر دیا۔ اس حکایت کی لغو بھی تشریح کی محتاج نہیں۔ اول تو عبید اللہ کے فرزند قاسم ان کے ہمراہ تھے اور اس فریب کاری کا کوئی موقع نہ تھا۔ دوسرے جب ابو عبید اللہ شیعہ نے بغاوت کی تو اس راز کا انکشاف کیوں نہ کر دیا۔ تاکہ سب معقول پسند لوگ عبید اللہ سے منحرف ہو جاتے۔ تیسرے یہ روایت خود ہی قسم کی تمام روایات اس وقت نراشی گئیں جب عباسیوں نے اپنا تحفہ تیار کیا۔ اس سے قبل مؤرخین نے جن میں سے بعض عبید اللہ کے معاصر تھے اس قسم کی کوئی روایت نقل نہیں کی۔ اگرچہ وہ سب کے سب مذہبی اور سیاسی حیثیت سے فاطمین کے مخالف تھے۔

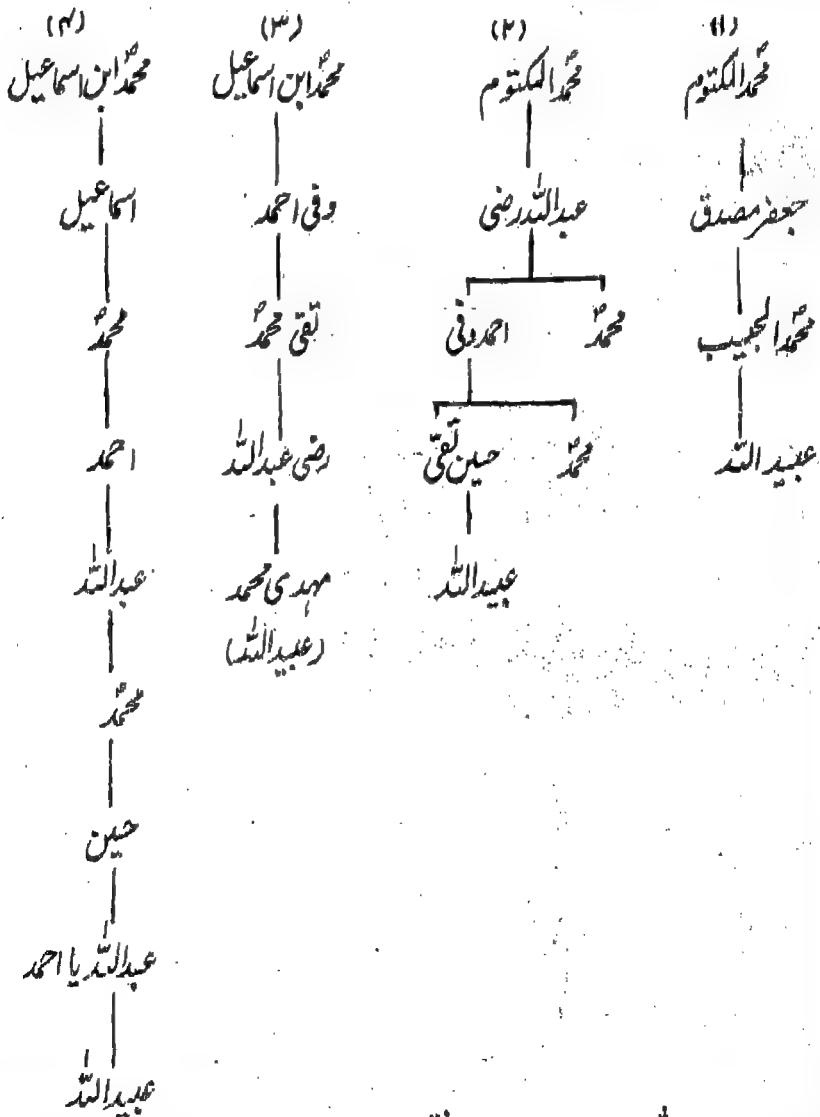
لیکن فاطمی خلفاء کو علوی نسب تسلیم کر لینے کے بعد بھی اس مسئلہ کی مشکلات کا خاتمہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ یہ خاندان کس واسطہ سے علوی سلسلہ میں منسلک تھا مؤرخین کے اجماع اور شواہد کی کثرت و توازن کو ملحوظ رکھتے ہوئے بنظر اس امر میں رد و قدح کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ کہ فاطمی خلفاء حضرت اسماعیل ابن سیدنا جعفر صادقؑ کو اپنا عبدالمجد تصور کرتے تھے اور ان کے متبعین یعنی اسماعیلیہ فرقہ کے لوگ بھی ان کی نسبت ہی عقیدہ رکھتے تھے۔ اسماعیلیہ کے علاوہ وہ سنی اور اثنا عشری محققین بھی جو فاطمین کے علوی ہونے کے مقرر ہیں۔ ان کو سادات اسماعیلیہ میں شمار کرتے ہیں۔ فاطمی حکومت کا تذکرہ معاصرین کی تحریر میں اکثر دولت اسماعیلیہ کے نام سے کیا جاتا ہے اور جب تک فاطمی خلفاء کے حسب و نسب پر عباسیوں کی جارحانہ پوزیشن کا آغاز نہیں ہوا۔ کسی نے اس قول سے اختلاف نہیں کیا۔

اس اجماع و توازن کے باوجود مقام تعجب ہے کہ متاخرین میں سے بعض نے یہ کہا کہ فاطمی خلفاء امام موسیٰ کاظمؑ کی اولاد میں سے تھے اور بعض ان کا سلسلہ نسب حسن ابن امام محمد باقرؑ سے ملائے ہیں۔ ایک مؤرخ نویری نے تو یہاں تک کہنے کی جرات کی کہ فاطمین خود سادات

موسویہ ہونے کے مدعی تھے۔ چنانچہ ان لوگوں کے قول کے مطابق فاطمیین کا مستند شجرہ نسب یہ تھا کہ عبید اللہ ابن حسن (عسکری)، ابن علی (لفی)، ابن محمد (لفی)، ابن علی (رضا)، ابن موسیٰ (کاظم)۔ بعض عبید اللہ کے والد کا نام سجائے حسن کے حین لکھتے ہیں ایسے بے سرو پا اقوال کی تردید غیر ضروری ہے۔ معلوم ہونا ہے کہ ان بیانات کا مقصد صرف یہ تھا۔ کہ چونکہ سادات موسویہ کی مختلف فروع کا علم اس زمانہ میں چنداں مشکل نہ تھا۔ فاطمیین سے ایسے بے بنیاد و عادی کو منسوب کر کے ان و عادی کی تندیب میں آسانی پیدا کر دی جائے۔ اور اس طرح ان کا نسب واقعی مشکوک و مشتبہ ہو جائے۔ ایک اور نقیاس بھی ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ انساب اثنا عشری شیعہ جماعت کی اس خواہش کا نتیجہ ہوئی۔ کہ شیعہ گروہ کی سب سے قوی اور شاندار جماعت کو اپنے سلسلہ میں شامل کر لیا جائے۔ بہر حال کوئی معقل و دلیل موجود نہیں جس کی بنا پر فاطمیین کو سادات اسماعیلیہ سے خارج کر کے کسی اور سلسلہ سادات سے منسوب کر دیا جائے۔ اگر اختلاف کی گنجائش ہے تو صرف اس میں ہے کہ محمد ابن اسماعیل اور عبید اللہ کے درمیان کتنی پتیں گزریں اور ان کے کیا نام تھے؟ سب سے پہلے تو یہ امر طے ہونا چاہیے کہ عبید اللہ حضرت محمد ابن اسماعیل کے کس بیٹے کی اولاد میں سے تھے۔

اس بارہ میں ہم ابن خلدون اور مقرئین کے بیانات کو پیش نظر کر چکے ہیں۔ یہ دونوں مورخین فاطمی خلفاء کے نسبی و عادی کے مقرر تھے۔ لیکن عام اسماعیلی اور غیر اسماعیلی روایات کے برخلاف وہ ان کا شجرہ نسب جعفر مصدق ابن محمد ابن اسماعیل سے ملاتے تھے۔ عموماً عبید اللہ کے جد اعلیٰ کا نام عبید اللہ ابن محمد ابن اسماعیل بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن اس بحث میں بعض یورپین مستشرقین نے ایک قلمی کتاب دستور المذنبین کا حوالہ دیا ہے جس کا مصنف ان کے خیال میں اسماعیلی یا کم از کم اسماعیلیہ کا حامی تھا۔ اس کتاب میں یہ لکھا ہے کہ حضرت محمد ابن اسماعیل کے چھ بیٹے تھے۔ جن کے نام عبدالرحمن، علی، حسین، احمد، اسماعیل اور جعفر تھے لیکن مصنف نے اس سوال پر اپنی لاعلمی اور عجز کا اظہار کیا ہے کہ ان چھ میں سے کون سا فرزند اپنے پدر بزرگوار کا جانشین ہوا۔ اس وقت اسماعیلیہ کے جو باقیات دنیا میں موجود ہیں وہ بھی ناموں کے بارہ میں باہم متفق نہیں۔ ان مجبور یوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو حضرت محمد ابن اسماعیل اور ان کے اوصیا کو اپنی شخصیت کو مخفی اور مستور رکھتے تھے کے لئے لائق تھیں۔ ناموں کا یہ اختلاف چنداں تعجب خیز نہیں۔ لیکن اس اختلاف کی بدولت مختلف مورخین نے عبید اللہ مہدی کے جو شجرے (پنی کتابوں میں درج کئے ہیں۔ ان

کی مجموعی تعداد تقریباً ایک سو ہے۔ ان شجروں کو نظر انداز کرتے کے بعد جو عید اللہ کو دیصان -
 سعید عذبان - امام موسیٰ کاظمؑ یا کسی اور سے منسوب کرتے ہیں اور جو مورخانہ نظر سے بالکل ساقط الاعمال
 ہیں کوئی جائیس شجرے ایسے باقی رہ جاتے ہیں جو حضرت محمدؐ ابن اسماعیل احمد علیہ السلام کی درمیانی پشتوں
 کے بارہ ہیں ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتے۔ لیکن جن میں سے ہر ایک مستند ہونے کا جوید
 ہے تاہم اگر ان سب کو غائر نظر سے دیکھا جائے تو صرف چار شجرے اصل معلوم ہوتے ہیں اور باقی
 ان کے فروع۔ یہ چار شجرے ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :-



ان میں سے شجرہ نمبر (۱) معقریزی نے نقل کیا ہے جو فاطمین کی تاریخ کے معاملہ میں اکثر ابن

خلدون کا اتباع کرتا ہے۔ نمبر (۲) سیدنا عمار و الدین ادریس بن حسن سے منقول ہے۔ جو میں
میں اسماعیلیہ فرقہ کے داعی تھے اور جن کا انتقال ۱۲۶۸ء میں ہوا۔ تقریباً نوے فی صدی مؤرخین
اس شجرے کو نقل کرتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض محمد المکتوم کی جگہ میمون کا نام لکھ دیتے ہیں۔
ہندوستان کے بوہرے بھی جو اسماعیلیہ مصر کے نام لیا ہیں اس شجرے کو مستند خیال کرتے ہیں۔
شجرہ نمبر (۳) آغا خانی فوجوں اور اسماعیلیہ مشرق یعنی شیشین کی جماعتوں میں رائج ہے۔ اور بعض
فارسی تاریکوں (مثلاً تاریخ فرشتہ۔ تاریخ گزیدہ وغیرہ) میں بھی یہی شجرہ درج ہے۔ بوستان خیالی
داستان امیر حمزہ کے نمونہ کا ایک مشہور افسانہ ہے۔ اسے محمد شاہ بادشاہ کی ترغیب سے محمد تقی
خیالی نے فارسی زبان میں تصنیف کیا تھا۔ اور بعد میں اس کا اردو ترجمہ خواجہ آمان دہلوی اور دیگر
اشخاص نے کیا۔ اس افسانہ میں عبید اللہ المہدی اور ان کے اخلاف کے کارناموں کو ایک مبالغہ
آمیز اور محیر العقول پیرایہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کا مصنف بھی حمد اللہ مستوفی کی سند
کے حوالہ سے عبید اللہ کا نام محمد اور ان کے اجداد کے نام شجرہ نمبر (۳) کے مطابق بیان کرتا
ہے۔

جملہ معروضہ کے طور پر اس افسانہ کا مصنف اسماعیلی تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ رائے
کتاب کو مطالعہ کیے بغیر قائم کر لی ہے۔ مصنف بوستان خیالی اسماعیلی ہوتا۔ تو ممکنہ اس فرقہ کا
سخت مخالف نظر آتا ہے۔ اس لیے عجیب و غریب نظریہ قائم کیا ہے کہ عبید اللہ المہدی امامت
اور مہدویت کے مدعی نہ تھے۔ انا عشری عقیدہ رکھتے تھے۔ اور اسماعیلی عقائد کی کج سیج تھی
کو نشان تھے۔ شجرہ نمبر (۴) یورپین مؤرخین نے فرقہ دروز کی کتابوں کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔
ان چاروں شجروں کو باہم مقابلہ کرنے سے یہ نتائج اخذ ہوتے ہیں کہ شجرہ نمبر (۲) اور (۳)
تقریباً موافقت رکھتے ہیں۔ صرف ایک دو ناموں اور ان کی ترتیب کا اختلاف ہے۔ ائمہ مستوفی
کے القاب میں کوئی اختلاف نہیں۔ شجرہ نمبر (۱) اس غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن احمد کو جو
عبید اللہ کے چچا تھے اور جنہوں نے ان کے والد حسین کے انتقال کے بعد ان کی تربیت کی تھی، ان
کا والد قصور کر لیا گیا ہے۔ اور پھر ان محمد کو ایک اور محمد کے ساتھ جو حضرت محمد ابن اسماعیل کے
دوسرے فرزند جعفر کے بیٹے تھے غلط ملط کر کے عبید اللہ کو جعفر کے سلسلہ میں داخل کر دیا گیا
ہے۔ نیز جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے مقریزی اور ابن خلدون وغیرہ سنی مؤرخین جو فاطمیین
کے دعویٰ کو صحیح سمجھتے تھے۔ عبد اللہ، احمد اور حسین کی جانب سے مشکوک تھے۔ کیونکہ

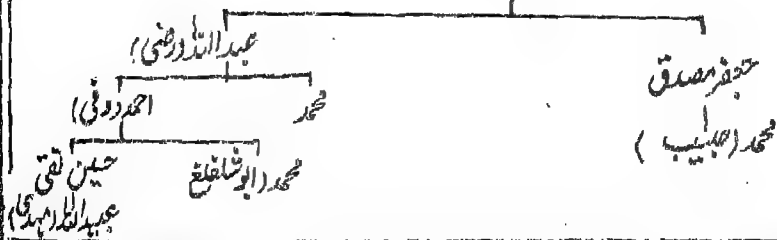
عہد سیموں کی افزا پر دازی کی بدولت عام سنی روایات میں ان کو سیموں کی اولاد قرار دیا جا چکا تھا۔ اور سیموں کو بدعت والحاد کا سر شیعہ اور قرامطہ کا سرگروہ خیال کیا جاتا تھا۔ لہذا ان مورخین کو ایک جانب تو عبید اللہ کو علوی ثابت کرنا مقصود تھا اور دوسری جانب ان ناموں سے محرز رہنا ضروری تھا جو سیموں اور قرامطہ کی نسبت سے ملوث ہو چکے تھے اور اس کی صرف یہی شکل ممکن تھی۔ کہ عبید اللہ کو کسی اور واسطہ سے سادات اسماعیلیہ میں منسلک کیا جائے۔ درود کا شجرہ نمبر (۴) اس فرقہ کی اور روایات کی مانند اسماعیلیہ روایات کے مسخ و تحریف کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ اول تو اس میں عبید اللہ اور حضرت محمد ابن اسماعیل کے درمیان سات پشتیں قرار دی گئی ہیں۔ دراصل حالیکہ حضرت محمد کی وفات اور عبید اللہ کی ولادت کے درمیان ایک صدی سے بھی کم کا وقفہ ہے۔ اس قلیل عرصہ میں سات پشتوں کا گذر ہونا بعید از قیاس ہے۔ علاوہ بریں اکثر ناموں کی تکرار سب کے خود شک و شبہ کی محرک ہے۔ اور اگر اس شجرہ نمبر (۲) سے مقابلہ کیا جائے۔ جو اسماعیلیہ کی نگاہ میں عام طور پر مستند ہے تو یہ گمان ہوتا ہے کہ بعض نام جو شجرہ نمبر (۲) میں ایک دوسرے کے تواتر کی لکھے گئے ہیں۔ شجرہ نمبر (۴) میں ایک خط مستقیم میں لکھے گئے ہیں۔ یعنی یہ کہ چچا بھتیجے یا دہ حقیقی یا عم زاد بھائیوں کو باپ بیٹا بنا دیا گیا ہے۔ ممکن ہے کہ درود شجرہ کا صرف یہ مفہوم ہو کہ وہ سب اشخاص جن کے نام اس شجرے میں آتے ہیں۔ اپنے اپنے وقت میں فرقہ اسماعیلیہ کے مقتدا تھے جس طرح کہ عبید اللہ کے سن بلوغ کو پہنچنے سے قبل اس فرقہ کی عنان قیادت ان کے چچا محمد کے ہاتھ میں تھی۔

مختلف روایات کی جرح و تعدیل اور عبید اللہ کے مختلف نسب ناموں کے مقابلہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ فاطمیہ میں کا صحیح شجرہ نسب غالباً مندرجہ ذیل شکل میں ترتیب دیا جانا چاہیئے۔

امام جعفر صادقؑ

اسماعیل

محمد مکتوم



یہ شجرہ ایک حد تک مندرجہ بالا چاروں شعبوں کا جامع اور مستند اسماعیلی روایات کے مطابق ہے۔ محمد حبیب ابن جعفر مصدق کے نام کے ساتھ علامت استفہام کا یہ منشا ہے کہ بعض مؤلفین لقب حبیب کو عبید اللہ کے چچا محمد سے منسوب کرتے ہیں۔ جن کی کنیت ابوشنفیع تھی لیکن یہ ایک بالکل غیر اہم اختلاف ہے اور اس سے شجرے کی عام صحت و درستی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بہر حال تمام بحث کا ماقصود یہ ہے کہ فاطمین کے خلاف عباسیوں کے اتہامات بالکل نادر اور بے بنیاد تھے اور ان اتہامات کی اشاعت سے قبل کسی سنی مؤرخ نے بھی فاطمی خلفاء کے حسب و نسب کے متعلق شک و شبہ وارد کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔ عام طور پر ان کے علوی نسب ہونے کے دعویٰ کو صحیح تسلیم کر لیا جاتا تھا۔ اگرچہ اختلاف دین و مذہب کی بنا پر ان کے متعلق اور لحاظ سے سو و ظن کا اظہار کیا جاتا ہو۔ یہ امر کہ عبید اللہ کے صحیح نسب نامہ کالغین و شوار اور غمیتین ہے۔ اس حقیقت میں خلل انداز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ عربی کتابوں میں ناموں کا اختلاط ایک معمولی بات ہے۔ اور وہ اختلاط جو اسماعیلیہ اپنے ائمہ کے متعلق ملحوظ رکھنے پر مجبور تھے۔ مزید غلط و تکرار کا باعث باعث ثابت ہوا ہے۔

اس مضمون کو ختم کرنے سے پیشتر ہم دو مؤرخین کی تحریر سے اقتباس کرتے ہیں۔ جن میں سے ایک نہ صرف عرب مؤرخین کی صف اول میں شمار کیا جاتا ہے۔ بلکہ بعض لوگوں کی رائے میں محققانہ تاریخ نویسی کے فن کا موجد ہے۔ اور دوسرا ایک مشہور یورپین عالم علوم شرقیہ ہے جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اسماعیلیہ تاریخ کی تحقیق میں صرف کیا ہے۔ علامہ ابن خلدون کا قول ہے کہ:-

”عبید اللہ المہدی ضرورہ اولاد علیؑ سے ہیں۔ اور اس شخص کا جو لغیر او میں ان کے نسب پر طعن کرنے کے لئے تیار کیا گیا تھا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ایک شہادت نبی فاطمہ کے حق میں یہ ہے کہ لوگوں کی طبائع ان کی جانب مائل ہو گئیں اور مکہ و مدینہ میں ان کے حکم کو مانا گیا اور ان کا خطبہ و سکہ رائج ہو گیا۔ جو لوگ ان کے نسب کو یہودیت و نصرانیت سے منسوب کرتے ہیں ایک بڑے گناہ کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اور ان کا یہ فعل بالکل عبث و بیکار ہے۔“

مسیحیوں و سنیوں کے سامنے یہ دعویٰ ہے کہ یہ وہاں جو فاطمی اور اسماعیلی کے ناموں سے موسوم ہے اپنا نسبى تعلق حضرت علیؑ اور نیز حضرت فاطمہؑ کے واسطے سے حضرت محمدؐ (صلی اللہ علیہ وآلہ)

سے قائم کرتا ہے۔ اور اس برگزیدہ اور واجب الاحترام نسب پر اس کا دعویٰ خلافت بنی و منحصر ہے عباسی خلفاء فاطمیین کے نسب پر تعریف کرتے تھے اور اس کو مشکوک و مشتبہ بنانے میں کوئی قبیحہ فرو گذاشت نہیں کرتے تھے تاکہ شیعیان علی ان سے برگشتہ ہو جائیں اور وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہونے کے افتخار و امتیاز سے محروم ہو جائیں۔ اسی سے ان کی اصل نسل کے بارہ میں اختلاف آرا پیدا ہو گیا لیکن ہم خیال کرتے ہیں کہ اس خاندان کا بانی عبید اللہ الملقب بہ مہدی و اٹھ حضرت علی کی اولاد میں سے تھا۔

ان وقیع اقوال کو اس مشکل مسئلہ پر قول فیصل قرار دینا چاہیے اور عبید اللہ مہدی کے حسب و نسب کی بحث سے قطع نظر کر کے ان کی فاتحانہ زندگی کے تذکرہ کی جانب متوجہ ہونا چاہیے جو اس باب کے آغاز میں محقق رہ گیا تھا۔

فاطمی خلفاء ابو عبید اللہ شیعہ کے فتنہ کا سید باب کرنے کے بعد عبید اللہ نے اپنے مفتوح ملک کے نظم و نسق کو اپنے ہاتھ میں لیا۔ مختلف صوبوں پر اپنے مستعد والی مقرر کئے۔ اوسا اپنے بیٹے ابو القاسم محمد کو جو تمام آغازی صعوبتوں میں ان کے شریک حال رہے تھے اپنا ولی عہد نامزد کیا۔ ان کی حکومت افریقہ و مغرب کے علاوہ جزیرہ صقلیہ میں بھی قائم ہو گئی اور ان کی افواج نے متعدد مرتبہ اٹلی کے ساحلی مقامات پر حملہ کیا۔ اگرچہ اس ملک میں ان کے قدم نہ جم سکے۔ مصر کے خلاف بھی دو تین مہمات ہوئیں لیکن ناکام رہیں جیسا کہ انقلاب حکومت کے دوران میں اکثر ہوتا ہے۔ مفتوحہ علاقوں میں کئی بغاوتیں برپا ہوئیں لیکن عبید اللہ نے ان کو آسانی سے فرو کر دیا۔ سلسلہ ہر میں فاطمیین کے پہلے دار الخلافہ مہدیہ کی تعمیر کا آغاز ہوا۔ جس کی تکمیل چار پانچ برس میں ہوئی۔ شہر کے گرد نہایت مضبوط و مستحکم فصیل تھی۔ جس میں لوہے کے دروازے نصب تھے۔ شہر میں سنگین محلات و مکانات حوض اور نہروں کے علاوہ قلعہ اور اشیائے خور و نوش کی جمع و حفاظت کے لئے بڑے بڑے گودام بھی موجود تھے۔ تاکہ اگر اہالیان شہر احیانا محصور ہو جائیں تو کھانے پینے کا سامان کافی تعداد میں موجود رہے۔ جہاز سازی کا کارخانہ کھولا گیا اور کئی سو جہازوں کا ایک بیڑا تیار ہو گیا۔

مورخین میں سے اکثر جن کو تعصب مذہبی نے گمراہ نہیں کیا۔ عبید اللہ کی فیاضی اور عدل کا اقرار کرتے ہیں۔ ان کی حکومت کے قیام سے نہ صرف شیعہ گروہ کو فائدہ پہنچا۔ جن کی ملک گیر ری اور جہان بانی کی دیرینہ تمنا پوری ہو گئی بلکہ عام طور پر عالم اسلامی کو بھی سکون و راحت حاصل

ہوئی۔ کیونکہ اس کے بعد شیعوں مدعیان خلافت و امامت کی ان ریشہ درازین مل کھاتہ ہو گیا جو اس سے دو صدی قبل سے مسلسل جاری تھیں۔ ۳۲۲ھ میں عبید اللہ کا انتقال ہو گیا۔ اور ان کے وصی ابو قاسم محمد القاسم باہر اللہ ان کے جانشین ہوئے۔ ان کے عہد حکومت کا سب سے اہم واقعہ ابو یزید کا خروج ہے جس کا آغاز ان کی زندگی کے آخری سال یعنی ۳۳۲ھ میں ہوا۔ اور جس کے مصائب زیادہ ان کے جانشین ابوطاہر اسماعیل المنصور باللہ کو برداشت کرنے پڑے۔ ابو یزید ابتدا میں اسماعیلی کا پیشہ کرتا تھا اور خارجی عقائد رکھتا تھا۔ جو ش مذہبی نے اسے ایک زبردست جمیعت کا سرغنہ بنا دیا۔ جس کا مقصد شیعی حکومت کا انہدام تھا۔ اس نے بہت سے بربر و عرب قبائل کو مجتمع کر کے فاطمیوں کی مملکت میں تاخت و تاراج شروع کر دی اور اپنے مخالفین پر بے انتہا مظالم کئے۔ فاطمیوں کی افواج سے اس کے کئی معرکے ہوئے جن میں سے بعض میں اسے فتح اور بعض میں شکست نصیب ہوئی۔ اسماعیلی روایات میں اس کی بغاوت کو فتنہ دجال سے تعبیر کیا گیا ہے جس کی مہدی (عبید اللہ) نے پیشتر سے خبر دے دی تھی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ابو یزید کا خروج کوئی معمولی بغاوت نہ تھی۔ آخر کار ابو یزید کو منصور نے شکست دی اور وہ زخمی ہو کر گرفتار ہو گیا۔

اس قضیہ سے فراغت پانے کے بعد اسماعیل منصور نے جزیہ منقلبیہ کی طرف توجہ کی جہاں کے باشندوں نے سرکشی اختیار کر لی تھی اور فاطمی گورنر کو عاجز کر دیا تھا منصور کی مستعدی سے یہ بغاوت بھی ناکام رہی۔ اور فاطمی حکومت منقلبیہ میں مستحکم ہو گئی۔

۳۴۱ھ میں اسماعیل کا انتقال ہو گیا۔ اور ان کے بیٹے ابو تمیم محمد المعروف اللہ ان کے جانشین ہوئے۔ عبید اللہ کے بعد فاطمی خلفاء میں یہ شاید سب سے نامور اور بلند پایہ فرمانروا گزرے ہیں۔ اور بوستان خیال کی بدولت ان کو حام تاجیج کے علاوہ دنیا کے احسانہ میں بھی ایک خاص شہرت اور امتیاز حاصل ہو گیا ہے ان کے دور حکومت کے سیاسی واقعات میں سب سے زیادہ اہم واقعہ مصر و شام کی فتح ہے۔ جو ان کے قائد اعظم جوہر کی جنگی قابلیت کا نتیجہ تھی۔ اس فتح سے فاطمیوں کا اقتدار مغرب اقصیٰ سے لے کر حجاز تک قائم ہو گیا اور برین شریفین میں عباسی خلافت کی بجائے ان کے نام کا خطیہ پڑھا جانے لگا۔ مصر کے قدیم الخلفاء فسطاط کے قریب ایک نئے شہر قاہرہ مغربیہ کی بنیاد تعمیر شروع ہوئی جو اس وقت سے لے کر آج تک اسلامی دنیا کا ایک ممتاز ترین شہر ہے۔

۳۶۲ھ میں مصر نے اپنی حکومت کا مستقر مہدیہ سے قاہرہ کو منتقل کر لیا۔ یہ مقام

اپنی مرکزی جگہ کے وقوع کے اعتبار سے مہدیہ جیسے دو رافادہ مقام کے مقابل میں دار الخلافہ بننے کے لئے یقیناً زیادہ موزوں تھا۔ لیکن اس نقل مکانی کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ فاطمی خلفاء کا تسلط افریقہ اور مغرب میں ضعیف ہو گیا اور مردور زمانہ کے بعد یہ ملک ان کے قبضہ سے بالکل نکل گئے۔ اس نتیجہ کے اسباب میں اندلس کے اموی بادشاہوں کی کوشش بھی شامل ہے جو وہ مذہبی عناد اور پیشینی ہدایت کی وجہ سے فاطمیین کی مغربی رعایا کو فتنہ و بغاوت پر آمادہ کرنے کے لئے برابر کرتے رہتے تھے۔ فاطمی حکومت کے آغازی دور میں اندلس کا فرمانروا عبدالرحمن ثالث تھا۔ جو اس ملک کے مسلمان بادشاہوں میں سب سے زیادہ قابل اور ممتاز خیال کیا جاتا ہے۔ اس نے اندلس کی فرمانروائی پر قناعت نہیں کی۔ بلکہ خلافت کا بھی دعویٰ کیا اور ناصر الدین اللہ کا لقب اختیار کر کے اندلس کا پہلا اموی خلیفہ بن گیا۔ عباسی خلافت تو اس وقت ضعف و انحطاط کے اس درجہ کو پہنچ گئی تھی کہ عبدالرحمن کو اس کی جانب سے کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن اندلس کے ملحقہ افریقی علاقوں میں فاطمی خلفاء کا روز افزوں اقتدار اس کے لئے سونامی کا رعب تھا اور ہر وقت اس کو یہ کھٹکنا لگا رہتا تھا کہ کہیں فاطمیین افریقہ میں اپنا قبضہ جمانے کے بعد اندلس کا رخ نہ کریں۔ اس کا یہ خوف بیشتر اس کے اپنے گناہگار ضمیر کا پیدا کردہ تھا کیونکہ وہ خوب جانتا تھا کہ اس نے اندلس کے عرب اشراف کے ساتھ جو اس ملک کے اہلی فاطمیین کی اولاد تھے اور نیز ہمسایہ نسل کے نو مسلموں کے ساتھ جن کو عموماً مولدین کا لقب دیا جاتا ہے۔ اس قدر ظالمانہ اور نامنصفانہ برتاؤ کیا تھا کہ اس کی رعیت کا ایک ایک بہت بڑا حصہ کسی سیرونی حملہ آور کا خیر مقدم کرنے کے لئے تیار رہتا تھا۔ اس کے برعکس افریقہ کے باشندے جو بیشتر اہل سنت و جماعت اور کٹر خارجی تھے۔ اپنے مذہبی تعصبات کی بنا پر فاطمیوں سے ستھافت رکھتے تھے اور اموی حکومت کا اثر قبول کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔ لہذا عبدالرحمن کی حکمت عملی یہ تھی کہ ان کو فاطمیوں کے خلاف امداد و تقویت بہم پہنچاتا رہے۔ اور حسب موقعہ خود بھی فاطمیوں کے خلاف جارحانہ کوشش عمل میں لاتا رہے۔

اس حکمت عملی کے تحت میں اس نے الیوزید خارجی کی تائید میں کوئی کوتاہی نہیں کی لیکن وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکا۔ فاطمیوں سے اس کو اس درجہ بغض و حسد تھا کہ ان کو نقصان پہنچانے کے لئے اس نے صقلیہ کے مسیحی باشندوں کو فاطمی حکومت کے خلاف جدوجہد پر ابھارنے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔ اور بازنطینی (قسطنطنیہ) کے عیسائی شاہنشاہ

سے ساز باز کر کے ایک مسلمان سلطنت کو تباہ کرنے کا اقدام کیا۔ اس وقت صورت حالات یہ تھی کہ فاطمی از صقلیہ کے علاوہ اٹلی کے بھی بعض مقامات میں محسوس ہو چکا تھا۔ اور اگر عبدالرحمن کی سیاست فاطمیین کے راستہ میں حائل نہ ہوتی تو اٹلی کا جزیری حصہ مملکت اسلامی میں شامل ہو جاتا۔ اس کے ان رقبہ ماسعی کی تفصیل کی گنجائش نہیں لیکن مثال کے طور پر چند واقعات نقل کئے جاتے ہیں جو مفر کے عہد حکومت میں رونما ہوئے۔

۹۵۵ء میں عبدالرحمن کے ایک بہت بڑے جہاز کا مفر کے ایک جہاز سے مقابلہ ہو گیا جو صقلیہ کے گورنر کے چند مراسلات لے کر افریقہ آ رہا تھا۔ اندلسی جہاز نے اس جہاز کو گرفتار کر لیا۔ اور تمام مال و اسباب کو لوٹ لیا۔ اس کے جواب میں صقلیہ کے فاطمی گورنر نے مفر کے ایمار سے اندلس کی مشہور بندرگاہ المیریا پر حملہ کر دیا۔ اور جتنے جہاز اس وقت وہاں موجود تھے ان کو یا تو غرق کر دیا یا گرفتار کر لیا۔ ان میں وہ جہاز بھی شامل تھا جس نے صقلیہ کے جہاز پر دستبرد کی تھی۔ اس وقت یہ جہاز اسکندریہ سے گانے والی لڑکیوں کی ایک کھسپ اموی خلیفہ کے لئے لے کر آ رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ عبدالرحمن کو جس کی عمر اس وقت ستر سال کے قریب تھی اور قبر میں پاؤں لڑکے بیٹھا تھا۔ اپنے پیرانہ تعیش کے اسباب کا زیاں کس قدر شاق گزرا ہو گا۔ صقلیہ کے گورنر نے اپنی کارروائی کو یہیں تک محدود نہیں رکھا۔ اس نے ساحل پر بھی فوج اُتار دی اور المیریا کے گرد و نواح میں تاخت و تاراج کی۔ عبدالرحمن نے ان کارروائیوں کا جو انتقام لیا وہ یہ تھا کہ اپنی خاندانی روایات کے مطابق نمازوں میں فاطمیین پر روزمرہ لعنت کرنے کا فرمان نافذ کر دیا۔ اور اپنے امیر البحر غالب کو حکم دیا۔ کہ افریقہ میں قتل و غارت کا بازار گرم کرے۔ غالب کی مہم ناکام رہی اور اموی افواج شکست کھا کر اندلس واپس آ گئیں۔ عبدالرحمن ثالث کی افریقی سیاست پر اس کے نو عمر پوتے ہشام ثانی کا مشہور وزیر المنصور بھی کاربند رہا۔ المنصور دانشمندی اور تدبیر کے علاوہ محسن کشی اور فریب و دغا میں اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا۔ ہشام کی ماں ملکہ آندراج ایک نصرانی الاصل عورت تھی اس کی گرویدہ ہو گئی اور ان دونوں کے باہمی تعلقات نہایت مبہم اور مشتبہ قسم کے تھے۔ اس ناجائز اثر کی بدولت المنصور جس کی ابتدائی حالت نہایت پست تھی تخت و السلطنت بلکہ عملاً سلطنت کا مالک بن گیا۔ جب خلیفہ مفر نے اپنا دار الخلافہ مصر کو منتقل کیا تو یوسف بلکین بن زیری کو افریقہ اور مغرب میں اپنا نائب السلطنت مقرر کر دیا۔ بلکین کی زندگی میں تو المنصور کو افریقہ کے معاملات میں مداخلت کرنے کا کوئی موقع

نہیں ملا۔ لیکن جب ۹۱۴ء میں اس کا انتقال ہو گیا تو اس ملک میں اختلال پیدا ہو گیا اور بعض شہر فاطمی حکومت سے باغی ہو گئے۔

آخر کار فاطمی خلیفہ نے ایک شخص حسن نامی کو جو سادات اور سی میں تھا اور افریقہ و مغرب میں کچھ اثر رکھتا تھا اپنا نائب بنا کر ان ممالک کی تسخیر کے لئے مامور کیا۔ حسن نے بعض بربر قبائل کو اپنے ساتھ ملا لیا۔ اور اپنے مقاصد میں کامیابی کے قریب تھا کہ المنصور نے ایک لشکر حواری اس کے مقابلہ پر بھیج دیا۔ حسن کے وسائل جنگ کے لئے کافی نہ تھے۔ مجبور ہو کر امویوں کی اطاعت اس وعدہ پر قبول کر لی کہ اس کی جان کو کوئی ضرر نہیں پہنچے گا۔ لیکن المنصور نے اپنے سپہ سالار کے وعدہ کا کوئی احترام نہیں کیا اور حسن کو قتل کر دیا۔ اندلس کے باشندوں نے عام طور پر المنصور کی اس حرکت پر نفرت و ملامت کا اظہار کیا کیونکہ حسن سیدنا امام حسن کی اولاد میں سے تھا۔ اور ایک سید کا قتل ان مسلمانوں کی نگاہ میں بھی جو امویوں کی حکومت کے عادی ہو گئے تھے۔ ایک گناہ عظیم تھا۔ علاوہ بریں وعدہ معافی دینے کے بعد اس کا قتل اخلاقی حیثیت سے ایک نہایت مذموم فعل تھا۔ وہ سپاہی تک بھی جنہوں نے المنصور کے حکم سے اس کو قتل کیا تھا اپنے عمل سے نادم اور خائف تھے اور جب قتل کے بعد ایک ناگہانی طوفان ہوا اور یہ سپاہی اس کی لپیٹ میں آ کر زمیں پر گر پڑے تو انہوں نے اس کو غضب الہی کی علامت تصور کر لیا۔

اس واقعہ سے عوام میں المنصور کے خلاف اس قدر عیش و جذبہ پیدا ہو گیا کہ اس کو ان کی دلجوئی کی خاطر خاص تدابیر اختیار کرنی پڑیں۔ الغرض اموی حکومت افریقہ اور مغرب میں فاطمی اثر کو فنا کرنے کی سلسل کو شمش کرتی رہی۔ لیکن اس کے ان مساعی سے نہ تو خود اس کو کوئی فائدہ ہوا نہ فاطمیوں کو ضرر بلکہ اس مسلم کش روش کا حقیقی فائدہ جنوبی یورپ کی ان مسیحی ریاستوں کو حاصل ہوا جو بحیرہ روم میں فاطمی خلفاء کے روز افزوں اقتدار سے ہر سال ٹھٹھیں۔ افریقہ اور مغرب میں فاطمی حکومت کا تدریجی انحطاط طبعی اسباب کا نتیجہ تھا۔ ایک ایسے زمانہ میں جبکہ وسائل آمد و رفت نہایت ناکافی تھے۔ ایسی وسیع مملکت کے مدبر افتادہ مقامات میں منتقل اور موثر حکومت کا قیام ایک ناممکن امر تھا۔ اور اگر خلافت فاطمی ناممکن کو ممکن بنانے میں ناکام رہی۔ تو اس سے اس کی عظمت و شوکت پر کوئی حریف نہیں آتا۔ اندلس اور فاطمی سلطنت کے سیاسی تجارت کے باوجود اس کی تسلیم اسپین میں بے اثر نہیں رہی۔

ابن مسرہ کا نام پیشتر ہماری تحریر میں آچکا ہے۔ یہ فلسفی ابتدا میں محمدانہ عقائد کے

لئے مشہور تھا۔ اس کے خلاف اور مذہبی کا جرم قائم کیا گیا۔ اور وہ ترک وطن کرنے پر مجبور ہوا۔ ایک مدت تک مشرقی ممالک کی سیاحت کرتا رہا۔ اور مختلف مذاہب و ادیان سے شناسائی حاصل کی جب وطن واپس آیا۔ تو اس کا رویہ بالکل مختلف تھا اور بجائے لا مذہبی کی زندگی بسر کرنے کے اس کا زہد و تقویٰ اپنے ہم وطنوں کے لئے نمونہ بن گیا۔ چونکہ وہ فن خطابت میں بھی یدِ طولیٰ رکھتا تھا۔ ایک کثیر جماعت اس کی گردیدہ ہو گئی جو مسرہ کے نام سے موسوم کی جاتی تھی۔ اگرچہ اس خیال کا کوئی قطعی ثبوت موجود نہیں کہ وہ اسماعیلی مذہب رکھتا تھا لیکن قوی گمان ہے کہ اپنے سفر مشرق کے دوران میں اس نے اسماعیلیہ سے تعلقات قائم کر لئے تھے اور اس کے فلسفیانہ عقائد بہت حد تک اس گروہ کی تعلیم کے مرہونِ مدت تھے۔

مفر کے عہد کے اہم واقعات میں قرامطہ کا خروج بھی شامل ہے۔ کیونکہ اس واقعہ سے ان مؤرخین کی تردید ہوتی ہے جو قرامطہ کو اسماعیلیہ کا مرادف خیال کرتے ہیں اور فاطمی خلفاء کو قرامطی کہتے ہیں۔ دو سال تک یہ مفسد گروہ شام کے شہروں میں لوٹ مار کرتا رہا لیکن آخر کار مفر کی فوج سے شکست کھائی اور اپنے مستقر الحسا کی جانب پسپا ہو گیا۔

ہرروش خیال کے مؤرخین کا اس رائے پر اتفاق ہے کہ خلیفہ مفر ایک عادل - فیاض - اور عالی ہمت فرمانروا تھے۔ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور جو وقت امور سلطنت سے بچتا تھا وہ علمی مشاغل میں صرف کرتے تھے۔ یہ ان کی جنگی قابلیت سے زیادہ ان کی خوبی سیرت اور نیک شہرت کا نتیجہ تھا۔ کہ حرمین شریفین کے باشندے ان کے مطیع و منقاد ہو گئے اور عباسی خلیفہ کی جگہ ان کا نام خطبہ میں داخل کر دیا۔ ارباب علم کے بہت قدر دان تھے اور بہت سے علما ان کے دربار سے وابستہ تھے۔ ان میں قاضی ابو خلیفہ النعمان بن محمد البیہمی سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ جن کو مفر نے مصر کا قاضی القضاۃ مقرر کر دیا تھا۔ ۳۶۵ھ میں خلیفہ مفر کا انتقال ہو گیا۔ اور ان کے بیٹے ابو المنصور نزار عزیز باللہ تخت نشین ہوئے۔ یہ خلیفہ اپنے حلم و عفو کے لئے خصوصیت سے ذکر کئے جاتے ہیں۔ ان کے عہد حکومت کے مشہور واقعات میں ایک ترک الیگین کی بغاوت ہے جس نے قرامطہ سے ساز و باز کر کے مفر کے آخری ایام میں دمشق پر قبضہ کر لیا تھا۔ اور شام میں قتل و غارت کا بازار گرم کر دیا تھا۔ عزیز نے اس فتنہ کو فرو کر کے الیگین کو اپنی ملازمت میں لے لیا۔ بلکہ اسے حاکم افریقیہ کا انتقال اور امویوں کی افریقیہ پر فوج کشی جس کا ذکر ابھی ہو چکا ہے۔ عزیز کے زمانہ میں وقوع پذیر ہوئی۔

۳۸۶ھ میں عزیز نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ اور خلافت ان کے بیٹے ابوعلی منصور حاکم بالمکہ کے حصہ میں آئی۔ ان کے دور حکومت کے آغاز میں امرائے سلطنت کی باہمی کشمکش کی وجہ سے امور ملکی میں کسی قدر استری پیدا ہو گئی۔ لیکن آخر کار حاکم نے معاملات پر قابو پایا۔ افریقہ میں مغرب بادیس نے فاطمی خلافت سے انحراف کر کے ایک خود مختار حکومت قائم کر لی اور فاطمیین کے سب سے قدیمی مقبوضات ان کے ہاتھ سے نکل گئے۔ حاکم کے ذاتی کردار کے بارے میں مؤرخین کے بیانات بہت مختلف اور متضاد ہیں۔ بعض ان کو سخی۔ شجاع۔ عادل۔ عالم۔ عابد اور زاہد کے القاب سے متصف کرتے ہیں۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وہ انتہا درجہ کے ظالم اور نمرود صفت تھے اور اپنے متعلق دعویٰ خدائی رکھتے تھے۔ ان کے فرامین و احکامات سے یہ آخری الزام ثابت نہیں ہوتا لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ دوزخ جو اسماعیلیہ سے نسبت قریب رکھتے ہیں۔ آج تک خلیفہ حاکم کو خدا کا خدا کا اقرار مانتے ہیں۔ ان کے اعمال سے جو کتب تاریخ میں نقل کئے گئے ہیں یہ سچو مشرب ہوتا ہے کہ ان کو دنیا کی کاہست ذوق تھا۔ امور شرعی میں اعتدال ملحوظ نہ رکھتے تھے۔ اور طبعیت میں استقلال کی کمی تھی۔ ایک مرتبہ حکم دیدیا کہ یود و نصاریٰ اپنے گلے میں ایک خاص نشان لگایا کریں۔ اونٹ اور گھوڑے پر سوار نہ ہوں۔ صرف گدھے پر سواری کریں۔ ان کے حمام علیحدہ ہوں۔ اور ان اقوام کا کوئی فرد کسی مسلمان سے خدمت نہ لے۔ حتیٰ کہ مسلمان گدھے یا کشتی پر کبھی سوار نہ ہوں۔ کچھ عرصہ کے بعد یہ حکم از خود منسوخ کر دیا۔

ایک اور موقع پر یہ فرمان نافذ ہوا کہ عورتیں کسی وقت بھی اپنے مکانات سے باہر نہ نکلیں اور کوٹھوں یا دیرچوں سے تاک جھانک نہ کریں۔ سوچو اتفاق سے اسی فرمان کے دوران میں خلیفہ کا گزر ایک حمام کے پاس ہوا۔ جہاں سے عورتوں کے تھنوں چھوٹی کی آواز آ رہی تھی۔ فوراً حکم دیا کہ حمام کے دروازے چنواؤ گئے جائیں اور وہ بیچاری عورتیں سب کی سب زندہ دفن کر دی گئیں۔ ایک مرتبہ یہ حکم صادر ہوا۔ کہ رات کو شہر کے دروازے نہ بند کئے جائیں۔ ہر گلی کو پے میں روشنی موجود رہے اور دوکانیں کھلی رہیں۔ اس قسم کی عجیب و غریب روایات کے باوجود حاکم کی علوم و فنون سے دلچسپی کا مؤرخین اعتراف کرتے ہیں۔ اور چند خوبصورت مساجد کی تعمیر ان کے مذہبی جوش اور فنون لطیفہ کے ذوق کا بلیں ثبوت ہے۔ جس طرح ان کی زندگی پُر اسرار تھی۔ اسی طرح ان کی موت بھی ایک پُر اسرار طریقہ پر واقع ہوئی۔ ان کو بخوم کا بھی شوق تھا۔ قاہرہ کے قریب ایک پہاڑ کی چوٹی پر اپنے لئے ایک حجرہ تعمیر کیا تھا۔ اکثر راتوں کو وہاں چلے جایا کرتے تھے اور شب عبادت اور مشاہدہ سہادی میں بسر کرتے تھے۔ ایک رات

ایسے گئے کہ پھر واپس نہ آئے۔ قیاس ہے کہ کسی نے قتل کر دیا لیکن نہ تو قاتل کا کوئی سراغ ملا اور نہ نقش کا پتہ چلا۔ اس واقعہ کی بنا پر درود فرقة نے یہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ حاکم مرے نہیں بلکہ عقیبت اختیار کر لی ہے اور کسی آئندہ وقت میں ان کا ظہور ہوگا۔ عباسیوں کا وہ محضر جس میں فاطمیین کے نسب پر طنز و تعریض کی گئی تھی حاکم ہی کے زمانہ میں تیار ہوا تھا۔ اس سے قبل انہوں نے اپنی سنی رعایا کی تالیف قلوب کی کچھ سعی کی تھی اور بعض مذہب شیعہ رسومات مثلاً سب شیخین کو حکماً بند کر دیا تھا لیکن اس محضر کی اشاعت کے بعد حاکم کے خیالات سلیوں سے برگشتہ ہو گئے اور ان کی مصالحہ اندیش تبدیل ہو گئی۔

حاکم کے بعد ابو الحسن علی النظار ہراعرز دین اللہ فاطمی خلافت کے وارث ہوئے۔ اور تقریباً سولہ سال حکومت کرنے کے بعد یہ امانت اپنے خور و سال بیٹے ابو الیم محمد مستنصر باللہ کے لئے ترک کر کے راہی ملک ہوا ہوئے۔ مستنصر کی عمر اپنے والد کی وفات کے وقت صرف سات سال کی تھی۔ اور ان کی خلافت ساڑھے سال یعنی ۴۲۷ھ سے ۴۸۷ھ تک رہی۔ اس طویل مدت میں دولت فاطمیہ اپنے منتہائے کمال تک پہنچ کر تمام انسانی چیزوں کی مانند زوال اور انحطاط کی جانب منزل کرنے لگی۔ چونکہ بادشاہ نابالغ تھا امرائے سلطنت کو باہمی رشک و رقابت کے اظہار کا موقع مل گیا۔ اور ایک دوسرے کی تخریب کے درپے ہو گئے۔ جس کا آخری نتیجہ سلطنت کا ضعف تھا۔

۴۶۳ھ میں سلجوق ترکوں نے شام اور فلسطین میں اپنا تسلط جما لیا۔ مغرب اور افریقہ میں سے فاطمیین کا رہا سہا اقتدار بھی جاتا رہا۔ اور فاطمی خلافت مصر میں محدود ہو گئی۔ اگر مستنصر کو بددعائی جیسے مدبر وزیر نہ مل جاتا تو شاید مصر بھی خلیفہ کے ماتھے سے نکل جاتا۔ بدرارہی نسل سے تھا۔ لیکن نہایت راسخ العقیدہ شیعہ تھا۔ اس نے ملک کا نظم و نسق درست کر کے دولت فاطمیہ کی تباہی کو کچھ عرصہ کے لئے ملتوی کر دیا۔ مستنصر کے انتقال کے بعد اسماعیلیہ کے اتحاد کا شیرازہ منتشر ہو گیا۔ کیونکہ ان کے بڑے بیٹے نزار اور دوسرے بیٹے مستنصر کے درمیان جانشینی کے سوال پر مناسبت پیدا ہو گیا۔ قاہرہ میں مستنصر کی خلیفہ تسلیم کر لیا گیا لیکن بعض امرائے نزار کی بیعت کر لی۔ اور اُس نے اسکندریہ میں مصطفیٰ الدین اللہ کے لقب سے اپنی خلافت کا اعلان کر دیا۔ آخر کار دونوں فرقوں میں جنگ ہوئی اور نزار گرفتار ہو گیا۔ اس واقعہ کے بعد اسماعیلیہ کے دو گروہ ہو گئے۔ مشرق یعنی ایران کے اسماعیلیہ نزار اور اس کی اولاد کو امامت کا

مستحق خیال کرنے لگے لیکن مغرب یعنی مصر و یمن میں مستعلیٰ افندان کے خلاف کو ائمہ برحق مانا گیا۔ خلیفہ مستقر باللہ کے زمانہ سے یمن اسماعیلیہ دعوت کا ایک نہایت اہم مرکز بن گیا تھا۔ کیونکہ صلیبی خاندان جو اس وقت یمن میں حاکم تھا اسماعیلی مذہب کی حمایت و ترویج میں بہت سرگرم تھا۔ ابوالقاسم احمد مستعلی باللہ کی خلافت صرف آٹھ سال رہی۔ صلیبی جنگوں کا آغاز کچھ عرصہ قبل ہو چکا تھا۔ اور اگرچہ ان جنگوں میں مسلمانوں کی قیادت سلجوقی ترکوں کے ماتھے میں تھی۔ لیکن جو مقامات جنگ کے مرکز تھے وہ برائے نام دولت فاطمیہ میں شامل تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مستعلی کے دور میں فاطمین کے کچھ مقبوضات سلجوقیوں نے غصب کر لئے اور بعض پریمی اقوام نے اپنا عارضی قبضہ جمایا۔ مستعلی کے جانشین ابوالعلی منصور امیر با حکام اللہ کے زمانہ میں صورت حالات بد سے بدتر ہو گئی۔ اگرچہ قاہرہ جنگ کی آفات سے مامون و مصفون تھا لیکن شام میں سچی اقوام نے بہت غلبہ حاصل کیا اور بیت المقدس کے علاوہ اور بہت سے مقامات مثلاً عکہ طرابلس الشام اور بیروت عارضی طور پر ان کے قبضہ میں چلے گئے۔ سترھویں میں خلیفہ آمر کو اس جماعت کے بعض آدمیوں نے جو نزار کی اولاد کے حق امامت کو تسلیم کرتی تھی قتل کر دیا۔

اکثر مؤرخین کا قول ہے کہ آمر لا ولد فوت ہوئے اور اسی بنا پر ان کے عمزاد بھائی عبد المجید حافظ الدین اللہ کے لقب اختیار کر کے مسند خلافت پر متمکن ہو گئے۔ لیکن اسماعیلیہ کچھ اور کہتے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ خلیفہ آمر کے انتقال کے وقت ان کا ایک فرزند جس کی عمر دو سال سے کچھ زیادہ تھی اور جس کا نام ابوالقاسم طیب تھا موجود تھا۔ آمر نے اپنے انتقال سے قبل اپنے چچا زاد بھائی عبد المجید کو امیر سلطنت کے انصرام کے لئے نامزد کر دیا تھا لیکن طیب کی محافظت اور امامت کے فرائض کی انجام دہی داعی ابن مدین کے سپرد کر دی تھی اور اس کی امداد کے لئے اور اسماعیل داعیوں کی ایک مجلس شوریٰ بھی قائم کر دی تھی۔ اسماعیلی اصطلاح میں ابن مدین کو باب مقرر کر دیا تھا۔

ستر امامت ابن مدین اور اس کے رفقاء نے یہ محسوس کیا کہ امام طیب کے لئے مصر بہ حال انہوں نے امام طیب کو مستور کر دیا۔ اور دعوت مصر سے یمن کو منتقل ہو گئی جہاں اسماعیلیہ کے قدیم اور اصلی عقائد کو اب بھی فروغ حاصل تھا۔ اور جہاں صلیبی خاندان

کی ملکہ سیدہ مرثیہ عودہ ان عقائد کی پوجش حامی تھی۔ عبد المجید حافظ الدین اللہ نے اس ملکہ کو اپنی اطاعت قبول کرنے کے لئے کئی مرتبہ پیغامات ارسال کئے لیکن ملکہ نے اس کی دعوت کو رد کر دیا۔ اور امام طیب کی دعوت کو تقویت دینے کے لئے مسلسل سعی کرتی رہی۔ طیب کی غیبت کے بعد سے امامت حالت ستر میں ہے۔ اگرچہ ہر زمانہ میں ان کی اولاد میں سے ایک امام مستور کی موجودگی اسماعیلی عقیدہ کے اعتبار سے لازمی ہے۔

مہدی موعود بھی اس عقیدہ کی رو سے طیب کی اولاد میں سے ہوں گے۔ حافظ کے بعد فاطمیں میں سے تین خلیفہ اور بھی ہوئے یعنی ظافر، فائز اور عاصد لیکن چونکہ حافظ کی طرح وہ بھی کوئی دینی پایہ نہیں رکھتے۔ اس لئے ان کے حالات کی تفصیل اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے۔ صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ ان خلفاء کے عہد میں سلجوقی اقتدار مصر میں رفتہ افزوں ترقی کرتا رہا۔ یہاں تک کہ ۵۶۷ھ میں عاصد کے انتقال کے بعد سلطان صلاح الدین ایوبی نے مصر پر قبضہ کر لیا۔ شیعہ عقائد و رسومات کو مٹا کر سنی مذہب کو رواج دیا۔ اور عاصد کے اہل و عیال کو قصر سے نکال کر قید خانہ میں ڈال دیا۔ جہاں وہ تمام عمر قید رہے چونکہ ابتدا میں سلطان مذکور کی حیثیت فاطمی خلیفہ کے ایک نمک خوار ملازم کی سی تھی۔ اس کا اپنے آقا کے خاندان کے ساتھ بیرے رنجی کا سلوک اس کی فاتحانہ شہرت پر ایک بد نما داغ معلوم ہوتا ہے۔

مورخین نے خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم فاطمی خلافت کے بارہ میں عدل و انصاف کو ملحوظ نہیں رکھا۔ مسلمان مورخین میں سے بعض مثلاً نویری اور ابن العذاری تو دیدہ و دانستہ ان کی مذمت و تنقیص کرتے ہیں۔ اکثر ان کے خلاف سیاسی اور مذہبی تعصب کا میلان رکھتے ہیں۔ محدودے چند مثلاً ابن خلدون اور مقرئیری اس قسم کے تعصب سے خالی الذہن ہو کر حق کوئی پرامادہ نظر آتے ہیں لیکن چونکہ شواہد و اسناد کے لئے ان کو اپنے پیشرو مورخین کے بیانات پر اعتماد و انحصار کرنا پڑتا ہے وہ بھی فاطمیں کا صحیح اندازہ کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ ایک حد تک اس تصور کے ذمہ دار خود اسماعیلی ہیں کیونکہ انہوں نے اپنے آئمہ کے حالات کو تاریکی سے روز روشن میں لانے کی کبھی کوئی کوشش نہیں کی اور اس طرح ان کے مخالفین کے اتہامات و الزامات کو فروغ پانے کا موقعہ دیا ہے۔

غیر مسلم مورخین جن سے ہماری مراد یورپ کے مستشرقین ہیں۔ اول تو عموماً وہ مسلمان حکومتوں کی عیب جوئی اور تنقیص کی جانب مائل رہتے ہیں اور اگر ان میں سے کسی کے خلاف

خود مسلمان مذمت و ملامت کا کافی سراہہ مہیا کر دیں۔ تو ان کے نقطہ نظر سے اس سے بہتر موقعہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ دوسرے یورپین مؤرخین کے لئے مسلمان مؤرخین کی تصنیفات کے علاوہ اور کونسا ذریعہ موجود ہے جسے وہ فاطمیین کے متعلق معلومات فراہم کرنے میں استعمال کر سکتے ہیں۔ اس کے ماسوا یہ ایک انکارِ حقیقت ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کے بارہ میں ان کی جو کچھ بھی روش ہو بانی اسلام یعنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کی اولاد کے معاملہ میں ان مؤرخین کے مسیحی تعصبات ان کی تحریر میں اپنی جھلک دکھائے بغیر نہیں رہتے۔ اور ان محترم ہستیوں کے متعلق کوئی کلمہ خیر ان کی قلم سے نکلنے کی بہت کم توقع کی جا سکتی ہے۔ لیکن فاطمیین سے عناد رکھنے کے بعض خاص اسباب بھی ہیں۔ صلیبی جنگوں کے آغاز میں اسلامی محاذ کو قائم رکھنے کی ذمہ دہریہ سلطنت تھی اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ حضرت مسیح کے مفروضہ مرقد کی تخریب جس نے تمام مسیحی اقوام کو اسلام کے مقابلہ پر کھڑے کر دیا۔ ایک فاطمی خلیفہ حاکم باہر اللہ کے حکم سے عمل میں آئی تھی۔

ان جنگوں کے دوران میں اسماعیلیہ مشرق نے اپنا ایک مرکز شام میں بھی قائم کر لیا تھا اور ان کی قاتلانہ سیاست جس نے اسماعیلیہ کے نام کو مشرق و مغرب میں کیمیا اور بجا طور پر مطعون اور ملعون بنا دیا تھا یہ مسلمان اور عیسائی دونوں اقوام کے لئے باعثِ ضرر و خطر تھی۔ قرون وسطیٰ کے مسیحی و قائلے نگار زاریہ اور مستطویہ کے فرق اور اسماعیلیہ مصر اور اسماعیلیہ عجم کے اختلاف کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اور ان کی یہ غلطی قرین فہم اور لائقِ معافی ہے۔ کہ وہ تمام اسماعیلیہ کو مفسدوں اور قاتلوں کا ایک گروہ تصور کرتے تھے۔ زمانہ حال کے اکثر یورپین مؤرخین اپنے ہم قوم افراد کی شہادت پر ضرورت سے زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور جو بیانات ان لوگوں نے فاطمیین کے متعلق قلمبند کر رکھے ہیں وہ ان کے لئے سند ہو جاتے ہیں۔ تاہم گزشتہ ستر اسی برس میں بعض یورپین مستشرقین نے اسماعیلیہ مذہب و تاریخ کی تحقیق میں خاص کاوش کی ہے۔ اور ان کی سعی سے بہت سے بے بنیاد تعصبات محو ہو گئے ہیں۔

فاطمیین کی مذہبی حیثیت پر آئندہ باب میں گفتگو کی جائے گی۔ فی الحال ان کی دنیوی وجہات کا ذکر مقصود ہے۔ سلاطین بنی فاطمہ کی دولت و حشمت جاہ و جلال کا ثبوت ان کے مخالفین کے بیانات میں بھی مل سکتا ہے۔ اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ کہ ان کے زمانہ میں مصر اور دیگر مقبوضہ ممالک عموماً خوشحال تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان کی رعایا جس کی اکثریت ان سے مذہبی تحالفت رکھتی تھی ان کے اقتدار کو لطیف خاطر برداشت نہ کرتی اور خفیہ سازش اور اعلانیہ بغاوت

کا باز گرہم ہو جاتا۔ بعض معاصرین ان کے خزان اور مال و متاع کی کثرت کا ایسے پیرایہ میں ذکر کرتے ہیں۔ کہ شاعرانہ مبالغہ کا گمان ہوتا ہے۔ نادرجو اہرات۔ سونے چاندی اور بلبلہ کے برتن، صندل۔ آبنوس اور ہاتھی دانت کا سامان، مشک، عنبر اور دیگر قیمتی خوشبوئیں۔ غرض دنیا کی کوئی اچھی چیز نہ تھی جو ان کے خزانہ میں موجود نہ ہو۔ داد و پیش کا یہ حال تھا کہ ایک مرتبہ مفر نے افریقہ کا تمام خراج جو کئی ہزار اونٹوں اور خچروں پہلے لکڑیاں تھیں۔ رعیت میں تقسیم کر دیا۔ غریب اور نادار لوگوں کو ہزار ہا دینار کا کپڑا لکڑی جاپڑے میں دیا جاتا تھا۔ متعدد شاندار اور خوشنما مساجد فاطمی خلفا کی یادگار ہیں۔ ان کے زمانہ میں ان مساجد کے اخراجات پر بے دریغ صرف کیا جاتا تھا۔ امدان کی آرائش و زینت کی کیفیت سیاحوں نے شرح و بسط کے ساتھ بیان کی ہے۔ امور شرعی کا اہتمام بھی نہایت اعلیٰ پیمانہ پر تھا۔ اور عباسی حکومت کی روش کے برخلاف شراب اور دیگر مسکرات کی قطعی ممانعت تھی۔ مقام تعجب ہے کہ جن اشخاص کو ان کے مخالفین الحاد و لامذہبی کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ وہ معاملات مذہبی میں اسقدر ذوق اور اہتمام کا ثبوت دیتے تھے۔ مساجد کے علاوہ بعض اور تعمیرات بھی جن کے آثار اس وقت تک موجود ہیں۔ فاطمین کے حسن مذاق اور فنون لطیفہ سے دلچسپی پر دلالت کرتی ہیں۔ ان کے علمی ذوق کے اثبات کے لئے یہ کہنا کافی ہے کہ دنیا کے سب سے مشہور اسلامی دارالعلوم جامعہ اندلس کے بانی فاطمین ہی تھے۔ متعدد کتب خانے۔ درسگاہیں اور رصدگاہیں علم کی ترویج و اشاعت کے لئے موجود تھیں۔ لاکھوں تریس استادہ درس و تدریس کے لئے مقرر تھے اور علوم طبعیہ کی تعلیم کے لئے آلات اور دیگر سامان مہیا کیا جاتا تھا۔ ان انتظامات پر ہر سال ایک رقم خیر صرف کی جاتی تھی۔ اور خلفاء علمی مجالس میں شریک ہو کر از باب علم کی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔

علمی اداروں میں ہمارے لئے سب سے زیادہ دلچسپ قاہرہ کا دارالحکمت ہے۔ جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اسماعیلی مذہب کے باطنی اصول و عقائد کی تعلیم کے لئے مخصوص تھا۔ اس دارالحکمت سے ملحق ایک دارالجمالس تھا۔ جہاں ہفتہ میں دو مرتبہ اسماعیلیہ جماعت کے اراکین جمع ہونے لگتے۔ جلسہ کی صدارت داعی الدعوات کا منصب تھی جو علاوہ اسماعیلی داعیوں میں سب سے ممتاز درجہ رکھنے کے مصر کے قاضی القضاۃ یا خلیفہ کی وزارت کا عہدہ بھی رکھتا تھا۔

بیان کیا جاتا ہے کہ ان جلسوں میں دو اور عورتیں دونوں شریک ہوتی تھیں۔ لیکن عورتیں مردوں سے علیحدہ پس پردہ بیٹھتی تھیں۔ حاضرین سفید لباس پہنتے تھے جس میں اسرار قدیمہ اور

دوسری باطنی جماعتوں کے دستور کی متابعت کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ جلسوں کی کارروائی عموماً یہ ہوتی تھی کہ داعی الہ عاۃ حاضرین کو ایک خطبہ سناتا تھا۔ جو سنانے سے قبل خلیفہ وقت کی نظر سے گزر چکا ہوتا تھا۔ اور خلیفہ کی پسندیدگی کے ثبوت کے طور پر اس کے دستخط خطبہ کی پشت پر ثبت ہوتے تھے۔ بعض مؤرخین نے دارالحکمت کی مجالس کو فری لین اور دیگر خفی جماعتوں کی مجالس سے تشبیہ دی ہے۔ اور یہ خیال کیا ہے کہ جو تعلیم وہاں دی جاتی تھی وہ ان جماعتوں کی خفی تعلیم کی مانند کسی درجوں میں منقسم تھی۔ لیکن یہ بیان غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے فاطمین کے جاہ و جلال کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے۔ تاسف اور تعجب کا مقام ہے کہ ایسی سلطنت جو عرصہ دراز تک عالم اسلامی کے وسیع اور وسیع قطعاً پر قابض و متصرف رہی۔ بعض ان حکومتوں سے بھی زیادہ خیر معروف ہے۔ جن کی مدت حیات بہت قلیل اور حدود مملکت بہت محدود ہیں۔ اگر فاطمی خلفائے ذاتی کہ دار کو لیا جائے تو ابن العزازی وغیرہ متعصب مؤرخین کے ناپاک اتہامات کے باوجود اپنے ہم عصر عباسی خلفائے بغداد اور اموی خلفائے اندلس کے مقابلہ میں کسی طرح فردوز نہیں خیال کیا جاسکتا۔ لیکن مذہبی تعصب اور عباسیوں کی مسلسل اور منظم تبلیغ کا یہ نتیجہ ہے کہ فاطمین کی صحیح تاریخ اس وقت تک جمالت اور بدگمانی کے پردوں میں ستور ہے۔ خلافت فاطمی کی تاریخ کو تفصیل و تحقیق کے ساتھ قلمبند کرنے کی نہایت اشد ضرورت ہے۔ لیکن اس ضرورت کو پورا کرنے کی اخلاقی ذمہ داری زیادہ تر خود اسماعیلیہ فرقہ پر عائد ہوتی ہے اور جب تک وہ اپنی رازداری اور اخفا کی روش کو جو زمانہ کے موجودہ حالات کے لحاظ سے ان کے لئے بالکل غیر ضروری بلکہ حضرت رسال سے ترک کر کے اپنے بزرگوں کی شہرت و نیک نامی کے تحفظ کا تہیہ نہیں کریں گے۔ فاطمین کی کسی مستند تاریخ کا مدون ہونا اگر ناممکن نہیں تو غیر اعلیٰ ضرور معلوم ہوتا ہے :

باب ہشتم

دعوتِ قدیم اور دعوتِ جدید

اگرچہ اسماعیلیہ فرقہ کے مذہبی معتقدات کا ذکر کئی مرتبہ ان اوراق میں آچکا ہے لیکن اب تک ہم نے اس مضمون پر ایک سلسل اور مربوط تبصرہ کرنے سے گریز کیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے خیال میں اسماعیلیہ عقائد کا صحیح علم صرف اسماعیلیہ جماعت ہی کو ہو سکتا ہے۔ اور اس جماعت میں بھی صرف چند اشخاص حقیقت سے واقف ہیں۔ غیر اسماعیلی ان کے متعلق کچھ ناقص اور شکیک معلومات تین ذرائع سے اخذ کر سکتے ہیں۔ یعنی سنی مؤرخین کے بیانات یورپین متشرقین کی تحقیقات اور چند اسماعیلی مصنفین کے اشارات۔

سنی مؤرخین نے جو کچھ اس مضمون پر لکھا ہے۔ اس کا نمونہ جوینی کی تاریخ جہانگ کہ مندرجہ ذیل اقتباس میں دیکھا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”اب اس جماعت اسماعیلیہ کے رؤسا پیدا ہوتے شروع ہوئے اور اپنے قول کو شرح و بسط سے بیان کرنا شروع کیا۔ اور کہتے تھے کہ عالم کبھی امام سے خالی نہیں ہوتا اور نہ ہوگا۔ جو کوئی امام ہوگا اس کا باپ بھی امام رہا ہوگا۔ اور پھر اس کے باپ کا باپ اور یہ سلسلہ اسی طرح حضرت آدم تک پہنچے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ازل تک۔ کیونکہ وہ عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اسی طرح امام کا بیٹا امام ہوگا اور اس کے بیٹے کا بیٹا ابد تک اور یہ ممکن نہیں کہ امام وفات پا کے والد بعد اس کے کہ اس کا بیٹا جو اس کے بعد امام ہوگا یا تو پیدا ہو چکا ہو یا اس کے صلب سے جلا ہو چکا ہو۔ (یعنی رحم مادر میں ہو) اور ان کے نزدیک مفسی آیت ذریتہ بعضہا من بعض اور متی آیتہ وجعلنا کلّمہ باقیۃ فی عقبہ یہی ہیں شیعہ جب اس کے خلاف حجت لاتے تھے کہ حضرت امام حسنؑ تمام شیعہ کے عقیدہ کے مطابق امام تھے مگر ان کے بیٹے امام نہیں ہوئے۔ تو وہ کہتے تھے کہ حضرت حسنؑ کی امامت مستوع (الطورات)

یا ودیعت تھی) ثابت (یعنی پائیدار) نہ تھی۔ اور وہ امامت کو عاریتاً رکھتے تھے اور حضرت حسینؑ کی امامت مستقر تھی اور آیت ”خمسفر“ و مستودع) اسی طرف اشارہ ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ امام ہمیشہ ظاہر نہیں ہوتا۔ کبھی ظاہر ہو جاتا ہے اور کبھی مستور رہتا ہے۔ دن اور رات کی مانند جو ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں۔ جس دور میں امام ظاہر ہو اس کی دعوت بھی ضرور ظاہر ہوتی ہے اور اس کے داعی لوگوں کے درمیان مقرر ہوتے ہیں۔ پیغمبر اصحاب تنزیل ہیں اور امام اصحاب تاویل اور کسی زمانہ میں پیغمبر امام کے بغیر نہیں ہوتا۔ چنانچہ حضرت ابراہیمؑ کے زمانہ میں بھی ایک شخص امام تھا جس کا نام عربی میں ملک الصدق و السلام ہے۔ جب ابراہیم علیہ السلام اس کے پاس پہنچے تو اپنے مویشی کا عشر یعنی دسواں حصہ اس کو دے دیا۔ اور حضرت خضرؑ جنہوں نے حضرت موسیٰؑ کو علم الدینی سکھایا تھا۔ ان کے امام تھے۔ نیز یہ کہ ملت اسلام سے پیشتر دور سر تھا۔ اور امام پرشیدہ تھے۔ حضرت علیؑ کے زمانہ میں جو خود امام تھے۔ امامت ظاہر ہو گئی اور ان کے وقت سے اسماعیل اور محمد بن اسماعیل کے وقت تک جو ساتویں امام تھے ظاہر رہی۔

ستر کا آغاز اسماعیل سے ہوا۔ اور محمد بن اسماعیل جو دور ظہور میں آخری امام تھے بالکل مستور ہو گئے۔ ان کے بعد امام مستور ہوں گے۔ یہاں تک کہ کچھ ظاہر ہوں۔ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ موسیٰ بن جعفر اسماعیل کے فادی النفس (یعنی جان کا صدقہ تھے) اور علی ابن موسیٰ رضا محمد بن اسماعیل کے فادی النفس تھے اور حضرت ابراہیمؑ کی قربانی کے قصہ میں و فدینا بذبح عظیم، اسی کی طرف اشارہ ہے اور ان سب کا عقیدہ یہ تھا کہ کوئی زمانہ امام سے خالی نہیں ہوتا۔ اور خدا کو اسی سے پہچانا جاتا ہے۔ اور بغیر امام کو جائے خدا شناسی حاصل نہیں ہوتی۔ پیغمبروں نے ہر زمانہ میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شریعت کا ایک ظاہر ہوتا ہے اور ایک باطن اور اصل باطن ہی ہے۔ جب انسان باطن شریع سے واقف ہو جائے تو ظاہر کے متعلق سہل انکاری سے کوئی غل نہیں ہوتا۔ اسی سبب سے اپنے عقیدہ کو اصحاب مذاہب یعنی ملت (اسلامی!) سے خارج سمجھتے ہیں۔ ان میں سے اکثر نے محرمات کی اباحت کا بھی اقدام کیا تھا۔

ہم نے جو نبی کی تحریر کو بطور نمونہ کچھ اس لئے انتخاب نہیں کیا کہ جو نبی سب سنی مؤرخین سے بہت اور زیادہ معتبر ہے۔ بعض اور سنی مؤرخین اس سے بدرجہا بہتر اور معتبر ہیں۔ بلکہ محض اس لئے کہ جو نبی ان میں سے اکثر کے بعد آیا اور اس کو متقدمین کی تحریر سے استفادہ کا موقعہ حاصل تھا۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہاگو خاں نے قلعہ الاموت کی تسخیر کے بعد اسماعیلیہ مشرق کا

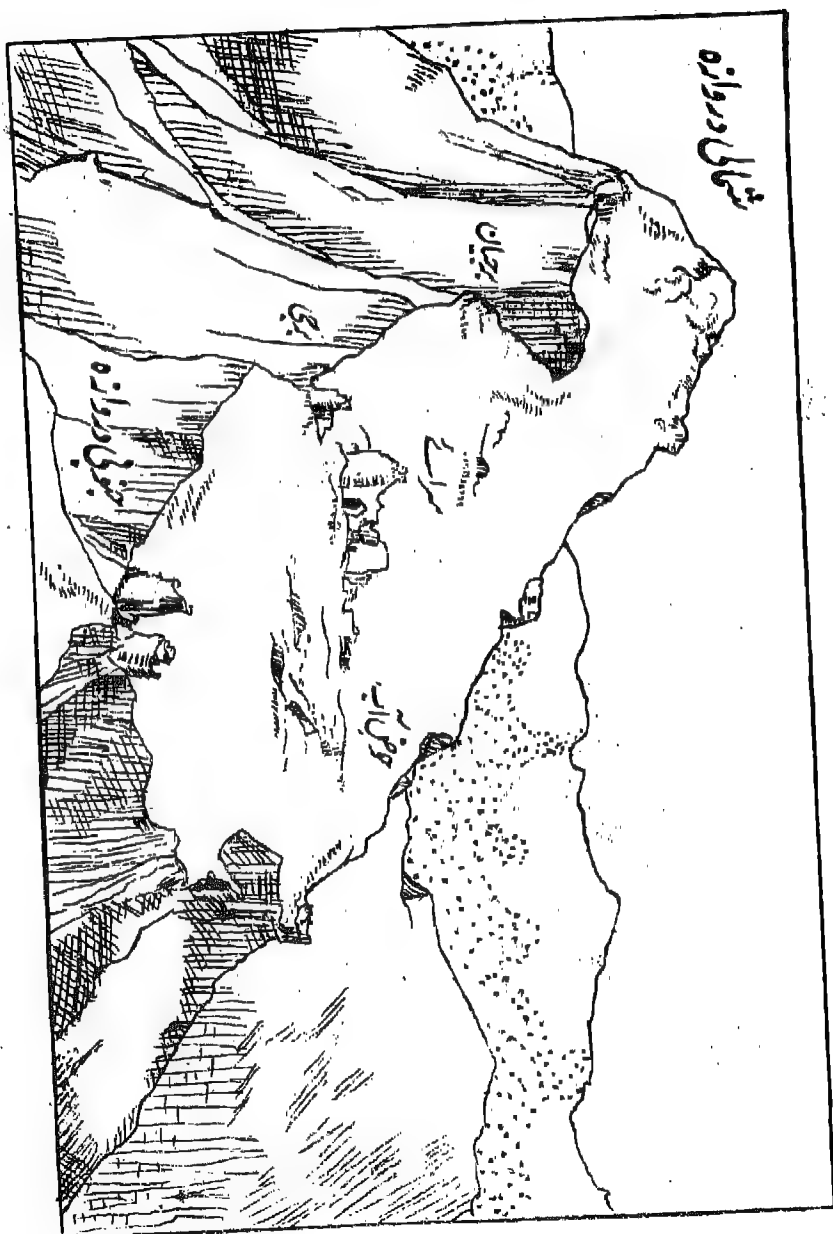
کتب خانہ جو نبی کے حوالہ کر دیا تھا۔ اور اس طرح اس کو اسماعیلی مذہب تاریخ سے آگاہی حاصل کرنے کا جو موقع ملا۔ وہ کسی اور مورخ کو نصیب نہیں ہوا۔ بعض اور مؤرخین مثلاً ابن العزازی۔ نویری وغیرہ اسماعیلیہ کے ساتھ وہ انصاف بھی روا نہیں رکھتے جو جو نبی نے کیا ہے۔ بعض مثلاً ابن خلدون بتقریبی وغیرہ عدل و دیانت کو ملحوظ رکھنا چاہتے ہیں لیکن اسماعیلی عقائد کے بیان و تفصیل میں وہ اور جو نبی درجہ مساوات پر ہیں۔

یورپین مؤرخین نے اکثر و بیشتر سنی مؤرخین کے بیانات کو سند قرار دیا ہے اور جہاں کہیں ان سے اختلاف کیا ہے وہاں اپنی غلط فہمی کا ثبوت دیا ہے۔ ان میں سے بعض مثلاً دی ساسی نے جو کچھ لکھا ہے۔ اپنی دانست میں نہایت تحقیق سے لکھا ہے۔ ادا ان کے بیانات کا حاصل یہ ہے کہ اسماعیلیہ ارتقا کے روحانی کے ساتھ مدارج قرار دیتے ہیں۔ سب سے ارفع و اعلیٰ وہ ہستی ہے جس کی ذات و صفات کے متعلق قبل و قال کی گنجائش نہیں۔ اور جس کو کائنات کا خالق اکیہ تصور کرتا چاہیے۔ اس کے عمل تخلیقی میں دو ہستیاں شریک ہیں یا کم از کم ان کو مخلوقات میں سب سے اونچا درجہ حاصل ہے یعنی عقل کل اور نفس کل۔ ان میں سے ایک کو سابق یا مفید اور دوسری کو مستفید بھی کہتے ہیں۔ لیکن یہ امر کسی قدر شکوک ہے کہ دونوں میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر۔ اس کے بعد پیغمبر ناطق کا درجہ ہے۔ پھر صامت یا اساس جسے عرف عام میں امام بھی کہتے ہیں۔ ان دونوں سے کمتر داعی کا مرتبہ ہے جو انسانوں کو حقائق کا علم سکھاتا ہے اور سب سے ادنیٰ مستجیب کا درجہ ہے جو داعی سے تعلیم حاصل کرتا ہے۔ ان ساتوں میں ہر ایک ادنیٰ درجہ سے اعلیٰ کی جانب ترقی کر سکتا ہے۔ یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ ترقی کرتے کرتے مخلوقات کی حد سے گزر کر خالق کے درجہ تک پہنچ جائے۔ یورپین مؤرخین اس خیال کو ایک جانب متصوفا کے نظریات سے تشبیہ دیتے ہیں کیونکہ وہ بھی وصل حقیقی کے قائل ہیں۔ اور دوسری جانب نو افلاطونی تخیلات سے مماثل قرار دیتے ہیں کیونکہ فلوٹینس کی تثلیث خدا۔ عقل اور نفس اسماعیلیہ کے تین سب سے ارفع مدارج سے مطابق معلوم ہوتی ہے اور جس طرح نو افلاطونی فلسفی نفس یا روح کی حقیقت کو علم کا مالک سمجھتے ہیں اور اس طرح ان دونوں کو الوہیت میں شریک کرتے ہیں۔ یہاں یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ان مؤرخین کے خیال میں اسماعیلی ناطق کو عقل کل اور امام کو نفس کل کا اوتار سمجھتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسماعیلی سات ادوار نبوت کے قائل ہیں جن میں سچے مؤمن وقت تک ہو چکے ہیں اور ساتواں آئندہ ہونے والا ہے۔ ہر ایک دور کے آغاز میں ایک ناطق اور ایک صامت یا اساس کا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ دور اول میں حضرت آدم علیہ السلام ناطق تھے

اور حضرت شینث اساس - دور ثانی میں حضرت فوٹح اور سام کو علی الزیاب ہی مرتبہ حاصل ہے۔ دور ثالث کے ناطق حضرت ابراہیمؑ تھے اور صامت حضرت اسماعیلؑ۔ دور رابع میں حضرت موسیٰؑ ناطق تھے اور یوشع بن نون ان کے اساس۔ دور خامس میں حضرت عیسیٰؑ اور یطرس شمعون (سینٹ پیٹر) ناطق و صامت کے درجہ پر علی الزیاب فائز تھے۔ چھٹا دور جو اس وقت جاری ہے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے شروع ہوتا ہے۔ وہ اس دور کے ناطق ہیں اور سیدنا علی علیہ السلام ان کے صامت یا اساس ہیں۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ ہر ایک دور میں ائمہ کی تعداد بھی سات ہوتی ہے۔ لیکن اس مسئلہ پر پیشتر کچھ لکھا جا چکا ہے اور جہاں تک معلوم ہو سکا ہے۔ اسماعیلیہ کا موجودہ عقیدہ اس کے خلاف ہے کیونکہ اس چھٹے دور کے ائمہ کی تعداد ان کے اپنے عقیدہ کی رو سے تعداد مذکورہ سے تجاوز کر چکی ہے۔ ان سات ادوار کا مقابلہ عموماً کائنات کے سات موجودات حقیقی سے کیا جاتا ہے۔ یعنی خدا۔ عقل۔ نفس۔ مادہ۔ زمان۔ مکان اور انسان۔ اسماعیلیہ کے ان مفروضہ عقائد کا ماخذ عموماً نو فلاطونی فلسفہ کو قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن بعض یورپین مستشرقین (مثلاً بلوشےم) جو مسی اثرات پر بہت زور دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اگرچہ اس بات کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں کہ اسماعیلیہ کو مجوسی کتب مقدسہ (اوستا وغیرہ) سے شناسائی حاصل تھی لیکن چونکہ مانی اور مزدک کی تعلیمات کا اثر ایران کی فضا میں موجود تھا۔

اسماعیلیہ کے لئے اس اثر کا رجحان چندان دشوار نہ تھا۔ جس طرح یورپین مصنفین تصوف کو ایران کا ساختہ پر داختمہ قرار دیکر اسلام کا مخالف کہہ دیتے ہیں۔ اسی طرح اسماعیلی مذہب کو بھی ان لوگوں نے اسلام کا حریف بنا دیا ہے۔ چنانچہ بلوشےم کہتا ہے کہ حضرت محمدؐ کے بعد کسی نبی کی بعثت کا امکان اسلام کے خلاف ہے۔ شیعہ ایک یا چند ملہم من اللہ مادیوں کا اعتقاد رکھتے ہیں یعنی امام مہدی اور دیگر ائمہ اور اس لئے ان کو کوئی حق نہیں کہ اپنے آپ کو مسلمان کہیں۔ اسی طرح صوفی بھی جو اپنے اقطاب اور ابدال کو مامور من اللہ تصور کرتے ہیں۔ دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ فی الحقیقت یہ مختصر بیان جہالت سے بریز ہے۔ سوال یہ نہیں ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد کوئی ملہم یا مومنین اللہ مادی ہو سکتا ہے یا نہیں مسلمانوں کا اس بارہ میں کوئی قطعی عقیدہ نہیں اور اختلاف رائے کی بہت گنجائش ہے۔

سوال صرف یہ ہے کہ آیا قرآن مجید کے تعلیم کردہ اصول کبھی منسوخ ہو سکتے ہیں یا نہیں جہاں تک اسماعیلیہ کا تعلق ہے اس سوال کا جواب ہم پھر تلاش کریں گے۔ لیکن یہ بات



اٹھرن اشمس ہے کہ عام طور پر شیعہ امام مہدی یا کسی امام کو دین محمدی کا ناسخ نہیں تصور کرتے۔ بلکہ ان کے عقیدہ کی رو سے آئمہ کا فرض اس دین کی تقویت و ترمیم ہے۔ البتہ ان کا یہ ضرور خیال ہے کہ اس دین کا صحیح مفہوم صرف آئمہ کو معلوم ہے اور وہی اسے اور لوگوں کو تعلیم کر سکتے ہیں۔ اکثر یورپین مستشرقین اسماعیلی عقائد کا تذکرہ کرتے ہوئے خالص اور قبیح اسماعیلی جماعت اور اس کے فروع مثلاً قرامطہ - اسماعیلیہ مشرق (حشیشین یا ملاحدہ) کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے اور ان کے عقائد کو بالکل مخلوط کر دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض نہایت وثوق سے یہ بھی کہتے ہیں کہ اسماعیلی دعوت کا اصلی مقصد دین کے متعلق تشویش و شبہات پیدا کر کے بتدریج بے دینی اور دہریت کی طرف لیجانا تھا۔ فرانس کا مشہور عالم موسیو دینان بھی اس خیال کا اعادہ کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ قرامطہ - فاطمیہ - تلخیصیہ - اسماعیلیہ - دروز اور حشیشین سب کا مقصد کفر و الجاد کو دینداری اور تقدس کے جام سے ملبوس کرنا تھا۔ اور کسی قدر تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ اسلام میں لازمی بھی مذہبی فرقوں کی شکل میں نمودار ہوتی ہے۔ دراصل یہ بدگمانی زیادہ تر ان فرقوں میں سے بعض مثلاً قرامطہ کی بد اعمالی کی پاداش ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ عمل سے عقیدہ کا اندازہ کرتے ہیں۔ اور درخت کو اس کے پھلوں سے شناخت کرتے ہیں وہ اس نفسیاتی حقیقت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اکثر انسانوں کے عقیدہ اور اعمال میں بڑی تفاوت ہوتا ہے۔

عقیدہ بعض اشیاء کے علم و یقین پر مبنی ہوتا ہے اور مذہبی عقیدہ ایمان بالغیب کا مستلزم ہے یعنی بعض ایسی اشیاء کے علم و یقین پر منحصر ہے جو بشری مشاہدہ اور تجربہ کی حد سے خارج ہیں اور جن کا علم صرف وحی و الہام پر یقین رکھنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ عمل کے لئے صرف عقیدہ کافی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ انسان کا فطری میلان اس کی رضا و خیریت اس کے عقیدہ سے موافقت رکھیں۔ ممکن ہے کہ ایک شخص حفظ صحت کے تمام اصولوں کا علم و یقین رکھتا ہو لیکن اپنی خلقی کاہلی یا غیر مقتدل عادات کی وجہ سے ان اصولوں سے فائدہ نہ اٹھائے۔

اسماعیلیہ پر گماں بدرکھنے کی ایک اور بڑی وجہ ان کا اخلا و درازداری ہے۔ لیکن یہاں بھی یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مذہب کی فلسفیانہ تفسیر کو عوام الناس سے مخفی رکھنے کی رسم اسماعیلیہ کے زمانہ سے بہت قبل قائم ہو چکی تھی۔ اور مسلمانوں کے علاوہ یہودی اور مسیحی اقوام کے فلاسفہ بھی جو اپنے مذہب کے اصول و عقائد کی فلسفیانہ پیروی میں تشریح کرتے تھے اپنی تعلیمات کے متعلق وہی احتیاط برتتے تھے جو اسماعیلیہ کا شعار تھی۔

اسماعیلی مذہب کے متعلق غیر اسماعیلی مؤرخین کے بیانات اگر وہ تفصیلات سے متبر بھی تصور کئے جائیں تو بھی ناقص اور قیاسی ہونے کے الزامات سے نہیں بچ سکتے۔ لہذا اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ خود اسماعیلیہ کی روایت و شہادت سے زیادہ مکمل اور متیقن معلومات فراہم کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ آج سے نصف صدی قبل اس قسم کی سعی بالکل بیکار ثابت ہوئی لیکن یورپین مؤرخین کے ذوق تفتیش و محسوس نے بعض اسماعیلی نوشتوں سے دنیا کو روشناس کر دیا ہے اور اسماعیلیہ گروہ کے بعض روشن خیال افراد بھی جن کی تعداد ابھی بدستوری سے بہت قلیل ہے اپنی تاریخ اور اپنے مذہب کو علمی تحقیقات کے دائرہ میں لانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ رسائل اخوان الصفا کے متعلق موسیو دے کاسانووا کی تحقیق کا پیشتر ذکر آچکا ہے۔ اگر ان رسائل اور خصوصاً ان کے اس حصہ کو جو جامعہ کے نام سے موسوم ہے اسماعیلیہ مذہب کا صحیح اور معتبر ترجمان مان لیا جائے تو جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ ان میں کوئی بات ایسی نظر نہیں آتی جو الحاد و دہریت سے تعبیر کی جاسکے بلکہ دعویٰ تو یہ ہے کہ رسائل کا ترجمان نہایت و تصوف کی جانب ہے اور ان کی تالیف کا خاص مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو اس ذوق مادہ پرستی سے محفوظ رکھا جائے۔ جو اموی اور عباسی خلفاء کی لامذہبی کی بدولت ملت اسلامی میں پیدا ہو گیا تھا۔ اسماعیلیہ کی ایک اور تصنیف جس کا کچھ علم بیرونی دنیا کو حاصل ہے دعاائم الاسلام ہے جو اب تک اسماعیلی عقائد اور فقہ کی ایک مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ اس کتاب کے مصنف قاضی ابو حنیفۃ النعمان بن محمد التیمی ہیں جو ناظمی خاندان کے پہلے چار خلفاء کے ہم عصر تھے اور ایک وقت میں مصر کے قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز تھے۔ اس کتاب میں تمام احادیث و اقوال امام محمد باقر علیہ السلام کی سند و حوالہ سے نقل کئے گئے ہیں تاکہ ان کی صحت کے متعلق کوئی شک و شبہ باقی نہ رہے۔ اس کے ایک حصہ کا انگریزی ترجمہ مسٹر آصف اے اے فیضی نے کیا ہے جو اسماعیلی بومروں کی سلیمانی جماعت کے ایک معزز رکن اور بمبئی کی اسلامک ریسرچ ایسوسی ایشن کے سکریٹری ہیں۔ یہ حصہ وصایا کے متعلق ہے اور اس میں سیدنا علیہ السلام کی وصیت کو بطور نمونہ کے شامل کیا گیا ہے۔ ہمیں اس نوشتے کی تاریخی اہمیت سے سروکار نہیں۔ بلکہ یہ کہنا مقصود ہے کہ مسٹر فیضی اس وصیتہ کو اسماعیلی اصول و عقائد کی جامع قرار دیتے ہیں۔ اس میں فی الحقیقت کوئی ایسی چیز موجود نہیں جس پر کوئی شیعہ خیال کا مسلمان معترض ہو سکے۔ اور سوائے بنی قاطمہ کے حق امامت کے اقرار کے کسی سنی کے لئے بھی اس کے مضامین پر حرف رکھنے کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی لیکن یہ باور کرنا دشوار ہے کہ وصیتہ مذکورہ اسماعیلی مذہب کے جزو کل پر حاوی ہے یا اس کی دینی تعلیم کا

تکملہ خیال کی جاسکتی ہے۔ قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ قاہرہ کے دارالحکومت میں جو تعلیم دی جاتی تھی وہ اس سے مختلف نہیں تو نہ اندر ضرور تھی۔ اور اس کا کچھ سراغ ہمیں ایک اور روشن خیال اسماعیلی عالم ڈاکٹر حسین الیف الہمدانی کے ان مضامین میں ملتا ہے جو انہوں نے یورپ کے بعض عملی جرائد میں شائع کئے ہیں یہ مضامین زیادہ تر اسماعیلی دعاۃ اور ان کی تصانیف پر ایک عام تبصرو کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن ضمنی طور پر ان میں ایسے اشارات موجود ہیں جن سے اسماعیلی عقائد کی نکوین و اہل تقار کا بھی کچھ علم حاصل ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک اسماعیلی داعی ابو حاتم احمد (متوفی ۳۲۲ھ) اور بعض دیگر غیر معروف دعاۃ کے ذکر میں ڈاکٹر الہمدانی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فاطمی حکومت کے قیام کی بدولت اسماعیلی تحریک نے جس کا مقصد اسلام میں ایک سیاسی و دہشی انقلاب پیدا کرنا تھا۔ زیادہ متین اور قدامت پسند روش اختیار کر لی۔ اور اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس زمانہ کے اسماعیلی داعیوں کی تصانیف میں ایک رسمی مگر معقول پسند تقلید کا میلان پایا جاتا ہے۔

یہ سمجھنا غلط ہے کہ اسماعیلی دعوت کا مقصد محض تخریب تھا۔ اس کا مقصد یہ بھی تھا کہ ایک ایسا مذہبی نظام قائم کرے جو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اہل بیت کے زیر اقتدار ہو۔ داعی ابو حاتم ان دعاۃ میں سے تھے جو اسماعیلی دعوت کو ملحدانہ حملوں سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے اور ان کی کتاب اعلام النبوت کا منشا مذہب و نبوت کی تائید تھا۔ داعی ابو یعقوب سہبانی (متوفی ۳۲۲ھ) اس گروہ میں شامل ہیں جو اسلامی عقائد کی حمایت میں فلسفہ کو ایک آلہ حرب کے طور پر استعمال کرتا تھا۔ اور ان کی کتاب اثبات النبوت میں نبوت کے اصول کی مختلف پہلو سے تائید کی گئی ہے۔ داعی جعفر بن ابوالقاسم منصور جو خلیفہ مفر کا باب الابواب تھا۔ اسماعیلی علم تاول کا بڑا شراح تھا۔ اس کی متعدد تصانیف میں پیغمبروں کے تاریخی حالات کو علم تاول کے اصولوں کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ اور مذاہب کے تسلسل کا مسئلہ واضح کیا گیا ہے۔ غرض کہ فاطمی خلافت کے قیام کے بعد فلسفہ اور علوم طبعیہ کو قرآن مجید اور اسلامی عقائد کے ساتھ موافق بنانے کی سعی تبلیغ کی گئی۔ یہ سب تو پورا فلسفی تھا۔ لیکن اس کے بعد جو لوگ آئے وہ فلسفہ سے زیادہ دنیات پر توجہ کرتے تھے۔ دسویں صدی عیسوی اسلامی فلسفہ کے لئے نہایت بار آور ثابت ہوئی۔ کیونکہ ابن سینا اور فارابی جیسے فلسفی اسی صدی میں پیدا ہوئے۔

خلیفہ حاکم بامر اللہ نے احمد حمید الدین کرمانی کو جو حجتہ العاقین کے لقب سے ملقب تھا اور مشرق میں اسماعیلی دعوت کا سرکردہ تھا۔ قاہرہ بلا لیا اور اپنے دارالحکومت کو اس کے سپرد کر دیا۔ کرمانی نے

ایک طرف تو اسماعیلی عقائد کو فلسفیانہ پیارا میں ڈھالنے کی کوشش کی اور دوسری جانب یہ سعی کی کہ مسند امامت کو دروز اور دیگر غالی جماعتوں کے غلو و مبالغہ سے متاثر نہ ہونے دے۔ کہ متانی مذہب کے ظاہر و باطن دونوں کو یکساں ضروری خیال کرتا تھا اور اس کے نزدیک مذہب کی تکمیل کے لئے صرف علم (تاویل) ہی کافی نہ تھا بلکہ اسلامی شریعت پر بھی عمل کرنے کی ضرورت تھی۔ اس نے خلاۃ اسماعیلیہ کے خلاف بہت جدوجہد کی جس کا ثبوت اس کے رسالۃ الواعظ میں موجود ہے۔ یہ رسالہ حسین فرغانی کو مخفی طلب کر کے لکھا گیا تھا جو شہسہ ہدیہ میں عوام کو غالی عقائد کی تلقین کر رہا تھا لیکن کرمانی کے سامعی چنداں مفید ثابت نہیں ہو سکے اور دروز نے حمزہ وغیرہ کی تبلیغ سے اسماعیلی جماعت سے علیحدگی اختیار کر لی۔ دروز سے بحث مباحثہ اور حاکم کے مخصوص دعاوی کی وجہ سے نبوت اور امامت کے مسائل دوبارہ اُبھر آئے۔ کرمانی کے متعدد رسائل نبوت و امامت کے خلاف فلاسفہ کے اعتراضات کا جواب ہیں۔ اور ان کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ فقط حاکم بامر اللہ کی امامت ہی ان شرائط کو پورا کر سکتی ہے جو قانون اسلام نے اس منصب پر عائد کی ہیں۔ اور اس کی خبر و اُشعار کتب الہامی میں موجود ہے۔

کرمانی کی آخری تصنیف راحۃ العقل تکوین عالم کے بارہ میں اسماعیلی عقیدہ کو مشرع اور واضح طور پر بیان کرتی ہے۔ اس نے اسماعیلی فلاسفہ کے تخیلات میں بہت سے جدید عناصر کو شامل کر دیا۔ اور اسماعیلیہ کے بعض عقائد کو فارابی کے فلسفہ سے مربوط کرنے کی کوشش کی۔ بیحد اور مسائل کے اس نے عالم روحانی۔ عالم جسمانی اور عالم دینی کی مطابقت کے مسئلہ پر بہت شور دیا اور اس مطابقت کو ایک قانون فطری پر محمول کیا جسے وہ میزان کہتا ہے۔ اس کی تصنیف کا ایک معتد بہ حصہ قوانین فطری کی تشریح اور فطری قوی کے عمل سے انسان کی تخلیق کی توضیح کے لئے مخصوص ہے۔ خلافت فاطمی کا آخری نامور داعی ابو نصر محمد بن ابی عمران موسیٰ بن داؤد ہے جو خلیفہ مستقر کا باب الابواب اور الموبد فی الدین شیرازی کے لقب سے مشہور ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حکیم ناصر خسرو اس کا تلمیذ تھا۔ اور داعی ملک بن مالک بھی جس نے اسماعیلی دعوت کو یمن میں فروغ دیا۔ اس کے تلامذہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کی تصانیف کا اسماعیلی عقائد کے ارتقا پر بہت گہرا اثر ہوا ہے۔ ڈاکٹر حسین بھارنی نے اسی داعی کے سوانح زندگی کو تفصیل و تحقیق سے بیان کیا ہے اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ علوم عقلی و نقلی کا جامع ہونے کے ماسوا ایک غیر معمولی قوت عمل کا حامل تھا۔

مندرجہ بالا بیانات سے چند نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں۔ اول تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیلیہ اور قلم مطہ کے آغازی تعلق کی بدولت اسماعیلی گروہ میں شریع سے غالی عقائد کی جانب اسی قسم کا میلان موجود تھا جیسا کہ اس سے قبل کیسائینہ گروہ میں پایا جاتا تھا لیکن اس کے باوجود خلیفہ حاکم کے زمانہ تک فاطمی خلفاء اور ان کے معتبر عمال اس میلان کو حتی الامکان دبانے کی کوشش کرتے رہے اور تعلیم باطنی یعنی تادیل کے پہلو بہ پہلو مذہب اسلام کے طوائف یعنی قوانین شرعی کے ادب و احترام کو بھی ملحوظ رکھتے رہے۔ بہر حال ان کی تعلیمات میں اس دہریت والحاد کا کوئی اثر نہیں پایا جاتا۔ جس کو بعض لوگ ان تعلیمات کا مدعا و مقصد قرار دیتے ہیں۔ غلو کا مہرج زیادہ تر مسئلہ امامت تھا۔ کیونکہ امام کے مرتبہ و منصب کے متعلق شیعوں نے تخیلات ابتداء سے مبالغہ کے عادی رہے تھے لیکن فاطمی خلافت کے اوائل زمانہ میں ان تخیلات کو مناسب اور معتدل حدود سے سجا و زکرنے کا موقعہ نہیں ملا۔

مصر کو فتح کرنے کے بعد جو مذہبی تغیرات عمل میں لائے گئے ان میں بھی احتیاط و اعتدال کو ملحوظ رکھا گیا۔ لیکن خلیفہ حاکم کے زمانہ سے غالی میلانات پھر نمایاں ہونے لگے۔ اگر یہ امر مشکوک ہے کہ خلیفہ مذکورہ کو کس حد تک اس ناگوار صورت حالات کا ذمہ دار تھا۔ حاکم کے جانشین مستقر کے عہد میں بعض قابل اشخاص خصوصاً المود فی الدین شیرازی نے اسماعیلیہ کے خالص اور مستند عقائد کو مدون کرنے کی سعی یشیخ کی اور جب مصر میں فاطمی خلفاء کا اقتدار ضعیف ہو گیا تو مذہب کے احتفاظ کی غرض سے دعوت کا مرکز یمن کو منتقل کر دیا گیا۔ لیکن اس اثنا میں سیاہی اسخطاط کی وجہ سے عقائد کا انتشار ترقی کرتا گیا اور دروز کے القطار کے علاوہ مشرق میں اسماعیلی عقائد نے ایک ایسی ناخوش آئند صورت اختیار کر لی جس کی وجہ سے اسماعیلیہ کو ملت اسلامی میں ملاحدہ کا لقب دے دیا گیا۔ اور یہ فرقہ عام مسلمانوں کی نگاہ میں ہمیشہ کے لئے مشتبہ ہو گیا۔ دروز تو خیر ایک مستقل جماعت ہے اور اسماعیلیہ سے یہ آسانی تمیز کی جاسکتی ہے۔ لیکن اسماعیلیہ مشرق جن کو ملاحدہ اور حشیشین بھی کہتے ہیں۔ اور اسماعیلیہ مصر و یمن جو خالص اور اصلی مذہب کے حامل تھے باہم اکثر مخلوط کر دئے جاتے ہیں۔ تاہم ان دونوں کے عقائد اور مقاصد میں بہت بڑا فرق ہے۔

اول الذکر کی تحریک کو دعوت جدید اور اس کے مقابلہ میں فاطمین کی تبلیغ کو دعوت قدیم کہا جاتا ہے۔ فی الحال ہم کہہ دیکھنا ہے کہ اس دعوت قدیم کے اصول و عقائد کے متعلق ہم کو کوئی مزید اسماعیلی شہادت بھی دستیاب ہو سکتی ہے یا نہیں۔ حکیم ناصر خسرو کا نام کئی مرتبہ ہمارے تحریر میں آچکا ہے۔ حکیم موصوف ایک بہت بڑا فلسفی شاعر اور سیاح تھا۔ یہ بات اب عام طور پر

مانی جاتی ہے کہ وہ اسماعیلی عقائد رکھتا تھا اور اس مذہب کا داعی اور مبلغ تھا۔ سید ابوالمعالی محمد ابن عبید اللہ جو اس کے زمانہ سے بہت قریب تھے اپنی کتاب بیان الادیان میں لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں دو شخصوں نے جماعت اسماعیلیہ میں بطور صاحب جریہ کے نام پیدا کیا ہے۔ ان میں سے ایک ناصر خسرو ہے جو یگان میں رہتا تھا اور دوسرا حسن صباح جو پہلے اصفہان میں رہتا تھا اور بعد ازاں رے میں مقیم ہو گیا۔

ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں کہ ناصر خسرو نے مویدنی الدین شیرازی سے علوم باطنی تحصیل کئے تھے۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ حسن ابن صباح ناصر خسرو کا مرید یا شاگرد تھا۔ لیکن ناصر خسرو دعوت قدیم کا داعی تھا۔ حسن دعوت جدید کا بانی ہے لہذا دونوں کی تعلیمات میں بڑا فرق ہے۔ ناصر خسرو نے اکثر ممالک اسلامیہ کی سیاحت کی تھی جب وہ مصر پہنچا تو خلیفہ مستنصر کی حکومت تھی۔ ناصر خسرو فاطمی خلافت کے دین و آئین سے اس قدر متاثر ہوا کہ اس نے مذہب اسماعیلی اختیار کر لیا اور اس مذہب کا نہایت پرجوش اور مخلص داعی بن گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی تبلیغ کے دائرہ میں سندھ بھی شامل تھا۔ لیکن قرآن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس ملک میں اسماعیلیہ تحریک قرامطہ کے ذریعہ سے آئی تھی۔ ناصر خسرو کا انتقال ستاسی سال کی عمر کو پہنچ کر ۳۸۱ھ میں ہوا۔ اس کی تصانیف میں اس کے مشہور و معروف سفر نامہ کے علاوہ ایک ضخیم کلیات نظم اور ایک معرکتہ الاراء و فلسفہ کی کتاب زاد المسافرین بھی شامل ہیں بعض کتب تواریخ میں دو اسماعیلی تصانیف دلیل المتوین اور وجہ دین اس کے نام سے منسوب کی گئی ہیں لیکن آج سے چند سال قبل ان دونوں میں سے ایک کا بھی بجز ان کے ناموں اور مؤرخین مذکورہ بالا بیان کے اور کوئی علم نہ تھا۔

حال میں کتاب وجہ دین کے دو قلمی نسخے ترکستان کے ایک قصبہ میں جس کو بخارا کے کہنے کہنے ہیں کسی روسی کو دستیاب ہو گئے اور اس نے ان کو پڑوگرڈ کے کتب خانہ میں پہنچا دیا۔ چونکہ ناصر خسرو کی نسبت سے کتاب مذکور کی بہت شہرت تھی مطبع کاویانی برلن نے اس کو چھاپ کر شائع کر دیا ہے۔ اگرچہ کوئی قطعی ثبوت اس امر کا موجود نہیں کہ یہ وہی کتاب وجہ دین ہے جس کا مصنف ناصر خسرو تھا۔ لیکن اس کے اسلوب تحریر اور مضامین و مطالب کو ناصر خسرو کی دیگر تصانیف مثلاً زاد المسافرین سے مقابلہ کرنے کے بعد اس کے اصلی اور مستند ہونے کے بارہ میں بہت کم شک و شبہ کی گنجائش ہے۔

بہر حال جعفر اسماعیلی مذہب کی کتابوں سے دنیا کا روشناس ہونے کا موقع ملا ہے۔ ان

میں بجز رسائل اخوان الصفا (اگر ان کو واقعاً اسماعیلی تصنیف خیال کیا جائے) یہ کتاب سب سے زیادہ دقیق معلوم ہوتی ہے۔ اس کے مطالعہ سے اسماعیلی عقائد کے متعلق جو کچھ استنباط کیا جاسکتا ہے۔ وہ مختصر طور پر یہ ہے کہ اسماعیلیہ ہر زمانہ میں ایک حجت حق یعنی نبی یا امام کی موجودگی کو انسان کی دینی ضرورتوں کی کفالت کے لئے لازمی خیال کرتے ہیں۔ اور اس وقت تک چھ پیغمبران کا فرض کی بعثت کے قائل ہیں۔ یعنی آدمؑ - نوحؑ - ابراہیمؑ - موسیٰؑ و عیسیٰ علیہم السلام و حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ چونکہ ان سب نے انسانوں کو بعض امور شرعی کی انجام دہی کا مکلف کیا ہے اور اس تکلیف کے عوض میں ان کو اجر کا حق قرار دیا ہے۔ اس لئے اگرچہ حضرت محمد مصطفیٰؐ کے بعد کوئی ایسا پیغمبر نہیں ہو سکتا جو نئے احکامات نافذ کرے۔ لیکن ایک ایسے مامورین اللہ کے آنے کی ضرورت باقی ہے جو انسانوں کو ان کی کارگزاری کا صلہ دے اور یہ قائم قیامت (یعنی مہدی معبود علیہ السلام) ہوں گے۔ ہر ایک پیغمبر (ناطق) کا ایک وصی یا اسناں ہوتا ہے جو پیغمبر کی تعلیم کا صحیح مفہوم علوم الناس کو تلقین کرتا ہے۔ حضرت آدمؑ کے وصی حضرت شیدؑ تھے۔ حضرت نوحؑ کے ان کے بیٹے سامؑ حضرت ابراہیمؑ کے حضرت اسماعیلؑ۔ حضرت عیسیٰؑ کے شمعونؑ دیر ساکن یا سینٹ پیٹرکؑ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصی سیدنا علیؑ علیہ السلام ہیں۔ دو پیغمبروں یا دو اختیار کے درمیان اختلاف امامت کی ہستی کو ماننا لازمی ہے۔ اگرچہ ان کے تعداد وغیرہ کے بارہ میں کوئی مفصل بیان کتاب میں موجود نہیں۔ تاہم یہ صاف لکھا ہے کہ پیغمبر اپنے دور میں وصی اپنے عصر میں اور امام اپنے زمانہ میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے انسانوں کی رہنمائی کا فرض انجام دیتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کی احکامات انسانوں پر واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ انسانوں کے علم و معرفت کی حد سے باہر اور جملہ صفات سے منزہ ہے۔ حتیٰ کہ ہست و نیست کا سوال بھی جو علم سے متعلق ہے۔ ذات باری کے متعلق نہیں اٹھایا جاسکتا۔

کائنات عالم روحانی یا عالم لطیف اور عالم جسمانی یا عالم کثیف کا مجموعہ ہے جس طرح عالم کثیف میں مختلف اشیاء کی قدر و قیمت کا معیار عقل و دانش ہے۔ اسی طرح عالم روحانی میں بھی عقل جبکہ دیگر اشیاء سے بالاتر ہے اور اسی عقل لطیف یا حکمت الہی کا منظر عالم کثیف میں پیغمبر ہوتا ہے۔ عقل سے دوسرے درجہ پر نفس ہے جو عقل سے مستفید ہوتا ہے۔ نفس کل کا منظر وصی یا اسناں ہے جو پیغمبر سے حکمت الہی کو اخذ کرتا ہے۔ (دو وجہ دین) سے یہ بات صاف طور پر معلوم نہیں ہوتی کہ وصی اور امام ہمپایہ میں یا نہیں۔ اور ہر ایک امام کو وصی کی مانند نفس کل کا منظر خیال کرنا چاہیئے یا اس سے کمتر درجہ پر (تقریب الہی علم و دانش

پر منحصر ہے اور چونکہ علم حقیقی صرف پیغمبر، وحی یا امام سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس لئے جو انسان ان اشخاص کا زیادہ مطیع اور فرمانبردار ہوگا۔ وہی اللہ سے نزدیک تر ہوگا۔ قرآن مجید اس علم و حکمت کا سرچشمہ ہے جو عالم جماعی میں انسانوں کی بقا کے لئے درکار ہے۔ لیکن ”وجہ دین“ میں قرآن کے مفہوم کو اس قدر وسیع کر دیا گیا ہے کہ وہ دیگر کتب سماوی پر بھی حاوی ہو جاتا ہے اور اس لئے دنیا کی کوئی قوم ایسی نہیں جو قرآن کی برکت سے محروم خیال کی جاسکے۔ اسی طرح مختلف شرائع کے اختلاف کو صرف ظاہری قرار دیا گیا ہے۔ ان سب کا باطنی مفہوم ایک ہے۔ عقائد و اعمال شرعی میں سے ہر ایک کا ظاہر و باطن ہوتا ہے اور کوئی عقیدہ یا عمل درست نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ اس کے ظاہر و باطن دونوں سے آگاہی نہ حاصل کی جائے۔ لیکن باطن کو جاننے کے بعد ظاہر کا ترک روا نہیں۔ بلکہ علم باطن کا تو ہی مفاد ہے کہ اس سے ظہر کو صحیح طور پر سرانجام دینے کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ کتاب کا بہت سا حصہ مختلف عقائد دینی اور اعمال شرعی کی باطنی تاویل سے متعلق ہے۔ جس میں فلسفیانہ نکات کے ساتھ ساتھ حروف و اعداد کے خواص کو بھی کام میں لایا گیا ہے اور بحیثیت مجموعی ہر ایک تاویل کا اصلی مقصد انسان کو امام و منت اور اس کے نامین کا جزوی اور کلی طور پر مطیع و منقاد بنانا معلوم ہوتا ہے۔ شاید اس تصریح کی تو ضرورت نہیں کہ وجہ دین کا مصنف صرف سیدنا علی علیہ السلام کی اولاد کو امامت کا مستحق خیال کرتا ہے۔

”وجہ دین“ کے مطالعہ سے اسماعیلیہ کے اصلی و خالص عقائد کے متعلق بعض غلط فہمیوں کا بالکل ازالہ ہو جاتا ہے۔ اکثر سنی اور یورپین مؤرخین اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اسماعیلی مذہب اگر دین اسلام نہیں تو کم از کم شریعت محمدی کے نسخہ کا قائل ہے لیکن مندرجہ بالا بیان سے اس خیال کی کلی تردید ہوتی ہے۔ اسماعیلی عقیدہ کی رو سے کسی نئے کارفرما پیغمبر کے آنے کی توقع نہیں۔ البتہ ایک مامورین اللہ کے آنے کا انتظار ضرور ہے۔ جس کا مرتبہ تقریباً وہی ہوگا جو تمام شیعہ اور اکثر متصوف و اہل سنت و جماعت کے عقیدہ میں مہدی موعود کا ہونا چاہیے۔ وہ کوئی نئی شریعت رائج نہیں کرے گا بلکہ نیکیوں کو ان کی نیکی کا اجر اور بدوں کو ان کی بدی کی سزا دے گا یعنی عدل و انصاف کی وہ حکومت قائم کرے گا جس کو سبھی خدا کی بادشاہت کہتے ہیں۔ اور جس کے خواب تقریباً تمام ملتیں اور قومیں دیکھتی رہی ہیں۔ چونکہ اس کے آنے کے بعد موجودہ دور کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اس لئے اسے قائم القیامتہ کا لقب دیا گیا ہے۔ اس کے آنے تک شریعت محمدی کی پابندی کا ہر مسلمان مکلف ہے لیکن محض ظواہر کی پابندی کافی نہیں اس کے باطنی مفہوم سے بھی آگاہ ہونا ضروری ہے اور یہ امام و منت کی بصیرت

کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ عقیدہ کسی شخص کی نگاہ میں قابل قبول ہو یا نہ ہو لیکن اس میں کوئی چیز اسلام کی منافی نہیں نظر آتی اور نہ اس سے شرعیت کا سقوط لازم ہوتا ہے۔

علیٰ بن ابی القیس پیغمبر ناطق کو عقل کل اور اساس یا امام کو نفس کل کا منظر تسلیم کرنے سے ان کی الوہیت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ عقل اور نفس ہر حال اس ذات منزہ عن الصفات کے تابع ہیں جس کو اسماعیلی خدا کہتے ہیں۔ البتہ اس عقیدہ کی رو سے پیغمبر اور ائمہ کو اور انسانوں سے ایک متمیز درجہ حاصل ہو جاتا ہے اور یہ مرتبہ پیغمبروں اور اولیاء اللہ کو عام مسلمانوں کی نگاہ میں بھی کم و بیش حاصل ہے۔ نیز یہ امر بھی قابل غور ہے کہ ”وجہ دین“ سے اساس یا امام کا تفوق پیغمبر کے مقابلہ میں کہیں ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ پیغمبر کو صاف طور پر ”فائدہ دہندہ“ اور اساس کو ”فائدہ پذیر ہندہ“ کہا گیا ہے جس سے پیغمبر کی فوقیت بہت واضح ہے۔ ہمارے خیال میں اسماعیلی مذہب اسلام کی ایک فلسفیانہ تاویل ہے جو شیعہ نقطہ نگاہ سے کی گئی ہے۔ اسی قسم کی بہت سی تاویلات سنی نقطہ نگاہ سے بھی کی جا چکی ہیں۔ لیکن چونکہ ان سے کوئی سیاسی خطرہ متصور نہ تھا۔ ان کو اس حد تک مردود و مذموم نہیں قرار دیا گیا۔ جس حد تک کہ اسماعیلی مذہب کو اور فرقوں کے مسلمانوں نے قرار دیا ہے۔ ورنہ اگر تعصب کو ترک کر کے دیکھا جائے تو فی الحقیقت اس مذہب میں دہریت والحادیہ و کثرت محض آزادی رائے کے لئے بھی اتنی گنجائش نظر نہیں آتی جتنی کہ اسلام کے اکثر روایتی فرقوں میں موجود ہے۔ کیونکہ اس مذہب کا مقصد ایک ایسے دینی نظام کا قیام ہے جس میں انسانوں کو ان کے روحانی علم و کسب کے اعتبار سے مختلف مدارج میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ ہر ایک درجہ اپنے سے بالاتر درجہ کا مطیع و تابع ہے اور اس نظام کی عنان ہدایت اندرونی عقیدہ ایک ایسے انسان کے ہاتھ میں خیال کی جاتی ہے جو شیعہ ایزدی اور تائید غیبی کی بدولت اور انسانوں کا ابدی وراستہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اسماعیلیہ کے اصلی اور خالص عقائد کی بحث کو ختم کرنے سے قبل چند ضمنی اور فرعی سوالات کا جواب دینا ضروری ہے۔ اکثر مؤرخین کا یہ خیال ہے کہ اسماعیلی دعوت فری بین اور دیگر حنفیہ جماعتوں اور انجمنوں کی مانند کئی درجات یا طبقات پر مشتمل تھی جن میں سے ہر ایک درجہ یا طبقہ میں طالب کو نئے رموز و اسرار تلقین کئے جاتے تھے۔ ان مؤرخین نے دعوت کے مختلف مدارج کی تفصیل بھی دی ہے اور یہ کہا ہے کہ کل سات یا نو درجے تھے۔ جن میں سے پہلے تین چار درجوں کا مقصد طالب کے سابقہ عقائد کو مستزائل کر کے اس کو اسماعیلیہ

کے مذہبی نظام کا مطمح بنانا تھا۔ اگر وہ مزید ترقی کا اہل ثابت ہو تو بعد کے درجوں میں اس کو مذہب و شریعت کی ایسی تاویلات کا عادی بنایا جاتا تھا جن کے اثر سے وہ اعلیٰ ترین مدارج میں مذہبی قیود سے کامل آزادی حاصل کر کے دہشت و لامذہبی اختیار کر سکے۔

ہم اس آخری الزام کی ابھی تردید کر چکے ہیں لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ آیا واقعاً اسماعیلیوں کی ترتیب اسی نوعیت کی تھی جیسی کہ مورخین بیان کرتے ہیں۔ ڈاکٹر حسین ہمدانی جن کو یقیناً اسماعیلی مذہب کے تمام کوائف سے غیر اسماعیلی مذہب کے تمام کوائف سے غیر اسماعیلی مورخین کے مقابلہ میں زیادہ باخبر خیال کیا جاسکتا ہے۔ اپنے ایک مضمون میں اسماعیلیہ کی مذہبی تنظیم کو فری مین جماعت کی تنظیم سے تشبیہ دیتے ہیں لیکن غالباً ان کا مطلب اسماعیلیہ کے خارجی نظام سے ہے جس میں امام سے لے کر معمولی انسانوں تک کسی درجے سے تھے۔ یہ مدعا نہیں کہ دعوت بجائے خود کئی مدارج میں منقسم تھی یا ایک سے زیادہ اقسام کی دعوات تھیں جن میں سے اعلیٰ ادنیٰ کی تعلیم کو نفی کر دیتی تھیں جیسا کہ نویری وغیرہ نے لکھا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر ایک نوع کی تعلیم بتدریج حاصل کی جاتی ہے۔ اور اس کا حصول طالب کی فطری اور اکتسابی استعداد پر منحصر ہے۔ دینی تعلیم اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتی اور اس بنا پر اسماعیلی مذہب اور خصوصاً علم تائیل کی جو معلومات ایک داعی کو حاصل ہو سکتی تھی وہ ایک مومن کے لئے ممکن نہ تھی۔

بیز یہ بھی مسلم ہے کہ اسماعیلیہ اور مذاہب کی بے نسبت کلمو الناس علی قدر عقولہم کے اصول پر زیادہ عامل تھے۔ اور عوام سے ایسے عقائد کو مخفی رکھتے تھے جو ان کی فہم سے باہر ہوتے۔ اور جن کو وہ صحیح طور پر نہ سمجھ سکیں کیونکہ ناقص علم سے خیالات میں مضبوطی پیدا ہوتا ہے اور ایمان و اعتقاد میں خلل واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اسی قسم کی احتیاط متصوف نے بھی اپنے بعض مشکل مسائل مثلاً وحدت وجود کے مسئلہ کے بارہ میں ضروری خیال کی ہے۔ لیکن اس احتیاط کی وجہ سے اسماعیلی مذہب کے متعلق گمان بد رکھنا یا یہ سمجھنا کہ ان کا اصلی مقصد کچھ اور تھا اور دینی تعلیم اس مقصد کے لئے محض ایک پردہ تھی کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا۔ کسی کو اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اسماعیلیہ جماعت کا ایک سیاسی مقصد بھی تھا۔ لیکن مذہب و سیاست کی تفریق بہت حال کے زمانہ کی پیداوار ہے اور اسلام کو مذہب و سیاست کو جامع قرار دینے کا عقیدہ صرف اسماعیلی جماعت کے لئے مخصوص نہیں۔ بلکہ اکثر اسلامی فرقوں کا یہی عقیدہ رہا ہے۔

اسماعیلی تنظیم

اپنے سیاسی مقصد کے حصول کے لئے اسماعیلیہ کو ایک مضبوط تنظیم کی ضرورت محسوس ہوئی اور یہ تنظیم البتہ ان کی مخصوص چیز ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں اسماعیلیہ کے صرف سات تنظیمی مدارج تھے جن کو ان کی اصطلاح میں حدود کہتے ہیں یعنی امام - داعی اور سنجیب - بعد میں زیادہ پیچیدگی پیدا ہو گئی اور سات درجے قرار پائے۔ یعنی (۱) امام (۲) حجت جو امام اور جماعت کے درمیان واسطہ ہوتا ہے - (۳) ذوالصہ جو حجت سے اپنا علم حاصل کرتا ہے - لیکن جس کے فرائض کا ہم کو صحیح علم نہیں - (۴) داعی اکبر یا داعی الدعوت جو امور دعوت کا نگران اور سب داعیوں کا سرور خیال کیا جاسکتا ہے - (۵) داعی مازون جس کو عوام الناس کی دینی تربیت اور طالبین سے میثاق لے کر جماعت میں داخل کرنے کا اختیار ہوتا ہے - (۶) مکتب جو داعی کا مددگار ہوتا ہے اور ایک معمولی مبلغ دین کی حیثیت رکھتا ہے - (۷) مومن یا سنجیب جو داعی کا طبع اور فرمان بردار رہنے کا مکلف ہوتا ہے - دعوت جدید میں دو اور درجوں کا اضافہ ہو گیا یعنی فدائی اور لاسک - فدائی وہ لوگ تھے جو اپنے حاکموں کے فرمان کی متابعت میں اپنی جانوں کو قربان کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتے تھے اور جو اس قتل و خوریزی کا آلہ تھے جس کی وجہ سے اسماعیلیہ عجم نہ صرف دنیا کے اسلام بلکہ تمام متمدن اقوام میں بدنام ہو گئے - لاسک وہ اشخاص تھے جو فدائی بننے کے امیدوار ہوتے تھے اور جن کو آزمائش و تجربہ کے بعد فدائیوں کی صفوف میں بھرتی کر لیا جاتا تھا - مرور زمانہ اور تغیر حالات کے ساتھ اسماعیلیہ کے ان مدارج میں دوبارہ تخفیف ہو گئی اور جو اسماعیلیہ جماعتیں اس وقت موجود ہیں - ان میں امام - داعی اور مومن کے علاوہ اور کسی درجہ کا ذکر سننے میں نہیں آتا۔

حلول و تنازع

اسماعیلیہ کے متعلق ایک اور دلچسپ سوال یہ ہے کہ حلول و تنازع کا اعتقاد جو ان کے مخالفین ان سے منسوب کرتے ہیں کس حد تک ان کے عقائد میں شامل ہے - کہا جاتا ہے کہ اسماعیلیہ اپنے اممہ کو خدا کا اوتار یا (نور باللہ) مجسم خدا تصور کرتے ہیں - اور یہ بھی عقیدہ رکھتے ہیں کہ اممہ باہم بظاہر باپ بیٹے کا رشتہ رکھتے ہیں - لیکن باطن ایک ہیں یعنی ایک ہی روح ایک امام کے قالب سے منتقل ہو کر اس کے وصی یا جانشین کے قالب میں آجاتی ہے - نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ معاد کے بارہ میں ان کے عقائد متنازعہ خیالات سے مملوث ہیں - اور وہ یہ مانتے ہیں - کہ انسان کی روح اس کے مرنے کے بعد اس کے اعمال کی جزا و سزا کے مطابق دوسرے انسان یا حیوان یا نباتات کے قالب میں

منتقل ہو سکتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسماعیلیہ اپنے ائمہ کو معمولی آدمیوں سے بالکل مختلف خیال کرتے ہیں۔ اور ان کی بعض جماعتیں فی الحقیقت ائمہ کی آلہیت کی قائل ہیں۔ لیکن جہاں تک کتاب ”وجہ دین“ سے پتہ چلتا ہے۔ ابتدا میں صرف یہ عقیدہ تھا کہ پیغمبر ناطق کو اس عالم کشف میں وہی مرتبہ حاصل ہے جو عالم الطیف میں عقل کل کو حاصل ہے اور وہی عالم کشف میں وہی درجہ رکھتا ہے جو عالم الطیف میں نفس کل کا درجہ ہے۔ غالباً اور ائمہ بھی ان مراتب علوی میں شریک ہیں لیکن ایسے فلسفیانہ نظریات کو حلول و تحجیم سے تعبیر کرنا قرین انصاف نہیں معلوم ہوتا۔ اگرچہ زبانہ بالعدس فلسفیانہ نظریات غلو اور مبالغہ سے ملوث ہو گئے اور انہوں نے ایسی صورتیں اختیار کر لیں۔ جن کو تحجیم و حلول سے تیز کرنا دشوار ہے۔

تناسخ کا مسئلہ غالباً اصلی اسماعیلی عقائد کا کوئی جزو نہ تھا۔ ”وجہ دین“ اور حکیم ناصر خسرو کی ”زاد المآفرین“ میں اس مسئلہ کا ذکر صرف ضمنی طور پر ہندو مذہب کے سلسلہ میں کیا گیا ہے۔ اور وہ بھی کچھ ایسے پیرایہ میں ہے جس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ مصنف کو خدا اس عقیدہ سے کوئی لگاؤ یا واقفیت تا مابھی حاصل ہے۔ مشہور روسی عالم سطرالولف جنہوں نے اسماعیلی مذہب اور تاریخ کا کتاب وسیع اور غائر مطالعہ کیا ہے۔ اپنے ایک مضمون میں یہ تحریر فرماتے ہیں کہ تمام اسماعیلی مصنفین تناسخ کا انکار کرتے ہیں، اور اس کو کفر سمجھتے ہیں۔ ان میں سے بعض ارتقا اور ولادت ثانیہ کا شاعرانہ پیرایہ میں ذکر کرتے ہیں۔ جس طرح کہ بعض متصوفہ بھی ان باتوں کا ذکر کرتے ہیں لیکن ان بیانات کا تعلق صرف جسم انسانی سے ہے جس کے عناصر مرنے کے بعد منتشر ہو کر نئی شکلوں میں منتقل اور مجتمع ہو جاتے ہیں۔ ان کا ہرگز ذیمنہ انہیں کہ ایک ہی روح یا شخصیت محتات اجسام میں منتقل یا محلول ہو سکتی ہے۔ سطرالولف کی یہ شہادت ہمارے خیال میں نہایت وقیع ہے۔ لیکن جہاں تک تحقیق ہو سکا ہے۔ خوب سے، ابوہریرے اور درود جو اسماعیلیہ کے باقیات میں شمار ہوتے ہیں۔ تینوں کسی نہ کسی شکل میں تناسخ کو مانتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ یہ ان کے اسلاف سے ان تک پہنچا ہے یا اور مذاہب سے اختلاط کا نتیجہ ہے۔ شاید غوجوں اور بلوہروں میں یہ عقیدہ ہندو اثر کا نتیجہ ہو۔ لیکن درود نے یہ عقیدہ کہاں سے اخذ کیا اس کے بارہ میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ بعض صوفی بھی تناسخ کو مانتے ہیں۔ اور بعض اگرچہ ملتے نہیں لیکن اس کو مذہباً مذہم بھی نہیں کہتے۔ چونکہ اسماعیلیہ اور صوفیاء دونوں نے بہت سے خیرمنوں سے خوشہ چینی کی ہے۔ ان میں ایسے عقائد کا رواج پاجاتا چڑاں تعجب خیز نہیں معلوم ہوتا۔

اسماعیلی مذہب اور ائمہ اہل بیت

اسماعیلی مذہب اسماعیلیہ کی تاریخ سے بھی زیادہ مشکل
مضمون مطالعہ ہے اور اس کی بابت جو معلومات ہم فراہم
کر سکتے ہیں وہ اس قدر ناکافی اور غیر متیقن ہے کہ اس کی بنا پر اس مذہب کے اصل و ماخذ
کی تحقیق قیاس آرائی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔ تاہم جو کچھ بھی اس وقت تک معلوم ہو سکا ہے
وہ اس غلط فہمی کے ازالہ کے لئے کافی ہے جو اسماعیلی عقائد کو کفر و الحاد کی ذیل میں محسوب کرتی
ہے۔ اور اب یہ سوال بے معنی نہیں تصور کیا جاسکتا کہ ان عقائد کو ائمہ اہل بیت کی تعلیم سے منسوب
کہ ناکسی حد تک درست بھی خیال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ دوسری اور تیسری صدی ہجری اسلامی فلسفہ کے آغاز کا دور تھا۔ اور
مسلمانوں کی اکثر جماعتیں اس کوشش میں مصروف تھیں کہ اپنے عقائد کو اس زمانہ کے فلسفہ اور
علوم طبعیہ کا ہم آہنگ اور ہم رنگ بنائیں۔ اسی قسم کی کوشش اس زمانہ سے قبل یہودی اور مسیحی
عقائد کی تائید میں کی جا چکی تھی۔ اور اس کے نتائج مسلمانوں کے پیش نظر تھے۔ معقولات اور
عقائد کے باہمی تصادم کا ایک نتیجہ لائبرائی اور فکریک ہوتا ہے۔ اور جب کوئی مذہبی نظام ان
استقام میں مبتلا ہو جائے تو محض سند و روایت پر انحصار کرنا چننا مفید ثابت نہیں ہوتا۔ اس
وقت یہ ضرورت لاحق ہوتی ہے کہ ایک طرف تو مذہب کے جسد سے زیادہ اس کی روح
کی حفاظت کی جائے اور دوسری جانب ایک قسم کے علاج بالمثل کے ذریعہ سے ان امراض
کا دفعہ کیا دیا جائے جو اس کے جسد کو ضعیف بنانے کا سبب ہوئے ہیں۔ فلسفیانہ تکنیک اور
لائبرائی کا اگر کوئی علاج ہو سکتا ہے تو یہی ہے کہ مذہب کو فلسفیانہ پیرایہ میں پیش کیا جائے اور
ساتھ ہی یہ احتیاط کر لی جائے کہ مذہب کے اصلی اور لازمی خصائص فنا نہ ہونے پائیں۔

معتزلہ اور متکلمین اسی مقصد کے درپے تھے۔ لیکن جو طریقہ انہوں نے اختیار کیا اس میں
یہ غمزدہ تھا کہ مذہب کو عقلیات کا تابع بنانا اس کے جوہر اصلی کو ضائع کر دیتا ہے۔ شجر مذہب کی زندگی
اور تازگی عقل سے زیادہ وجدان کی آبیاری پر منحصر ہے اور جو مذہب اپنے اصول و عقائد کو عقل کے
سانچے میں ڈھالنے کا ہتھیار کرتا ہے وہ اپنے معتقدین کی روحانی تشنگی سے قاصر رہ جاتا ہے۔ معتزلہ
اور متکلمین کے علاوہ باطنیہ اور متصوفہ بھی فلسفہ اور مذہب کی موافقت کے خواہاں تھے۔ اور ان
دوتوں کا دعویٰ یہ ہے کہ ان کی تعلیمات ایسی روایات پر مبنی ہیں جو بانی اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
سے ان کی چند خاص اشخاص کے واسطے سے موصول ہوئی ہیں۔ جن میں ائمہ اہل بیت ایک نمایاں

حیثیت رکھتے ہیں۔ متصوف اپنے سلسلہ میں ان بزرگوں کے علاوہ اور اشخاص کو بھی شامل کرتے ہیں لیکن باطنیہ اسماعیلیہ صرف ائمہ کو اپنا واسطہ اور وسیلہ قرار دیتے ہیں۔

متصوفہ کے دعاوی کی تاریخی حیثیت پر ہم پیشتر چکا کہ چکے ہیں اور جہاں تک ثبوت و شہادت سے بحث ہو سکتی ہے۔ اسماعیلیہ کا دعویٰ متصوفہ کے دعویٰ سے زیادہ قوی نہیں معلوم نہیں ہوتا لیکن نظری اور قیاسی طور پر اس کے ماننے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا کہ ائمہ اہل بیت میں سے بعض جن کو علمی مشاغل کا موقع ملا مثلاً سیدنا محمد باقرؑ اور سیدنا جعفر صادقؑ۔ مذہب اور فلسفہ کی اس آمیزش اور آمیزش سے اعتنا رکھنے ہوں اور سجا کے خود اس بات میں کوشاں ہوں کہ مذہب کو لامذہبی اور تشکیک کے حملوں سے بچائیں۔ گمان غالب ہے کہ اسماعیلیہ اور متصوفہ دونوں نے ان محترم اشخاص کی تعلیم سے کم و بیش استفادہ کیا ہے۔ ان دونوں فرقوں کی باہمی مشابہت اشتراک ماخذ کی دلیل ہے۔ اور جہاں ان کا ایک ماخذ نو افلاطونی (اشراقی) فلسفہ کو قرار دیا جاسکتا ہے وہاں ان کا دوسرا ماخذ اہل بیت کا روحانی تصرف بھی ہو سکتا ہے۔ زمانہ بالحد میں ان فرقوں نے بہت سی ایسی باتیں اختیار کر لیں جن کو ائمہ اہل بیت سے منسوب کرنا کسی طرح روا نہیں ہو سکتا۔ لیکن مذہبی تاریخ میں اس قسم کے منسج و تحریف کے نظائر بکثرت ملتے ہیں۔ رومن کی تھوکر مذہب کو کس حد تک حضرت مسیحؑ کی تعلیم کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں اور بدھ مت کو کیا منی گوتم کی تعلیم سے کس قدر علاوہ ہے؟

دعوت جدید | اسماعیلیہ کی وہ مذہبی تحریک جو قرامطہ کے خروج سے قبل شروع ہو کر فاطمیین کے ذریعہ سے شمالی افریقہ اور مصر میں داخل ہوئی اور اس خاندان کے خلفاء کی حمایت و سرپرستی میں درجہ تکمیل کو پہنچی۔ دعوت قدیم کے نام سے ذکر کی جاتی ہے۔ مستقر باللہ کا عہد حکومت اس تحریک کے عروج کا دور تھا۔ جس میں المودیدی الدین شیرازی اور حکیم ناصر خسرو جیسے قابل اشخاص نے اس کے اصول و عقائد کو حشو و زوائد سے پاک کر کے ایک معقول اور منظم شکل میں مدون کر دیا۔ لیکن یہ تعبیر زیادہ دیر پا ثابت نہیں ہوئی۔ اور خلیفہ مستقر کے انتقال کے بعد اس میں خرابی کے آثار نمودار ہو گئے۔ قرامطہ اور دروز کے

۱۔ دعوت قدیم اور دعوت جدید ایسی اصطلاحات ہیں جن کو غیر اسماعیلی مصنفین نے وضع کیا ہے۔ اسماعیلی تصانیف میں ان اصطلاحات کا استعمال معدوم ہے۔

کے افتراق نے اس کی بنیادوں کو پہلے ہی سے ضعیف کر دیا تھا۔ مستفزی جانشینی کے اختلاف نے تمام عمارت کو متزلزل کر دیا اور اسماعیلیہ جماعت دو فریقوں میں منقسم ہو گئی جن میں سے ایک نزار کی امامت کا حامی اور دوسرا متعلیٰ کی امامت کا طرفدار تھا۔ نزار کی شکست نے اس کے فرقہ کا خاتمہ نہیں کیا بلکہ اس فرقہ کی مخالفت کو اور بھی قوی کر دیا۔ اور یہ مخالفت امامت کے نصب و تعیین کے مسئلہ سے تجاوز کر کے اصول و عقائد میں بھی سرایت کر گئی۔ اگرچہ تاریخی شواہد سے یہ امر پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا کہ نزار کے بعد اس کا کوئی بیٹا موجود تھا جو امامت کا مستحق تصور کیا جاسکتا تھا لیکن نزاریہ فرقہ کا یہی دعویٰ تھا۔ اور اس دعویٰ کی آڑ میں انہوں نے یہ کیا کہ اسماعیلی مذہب کو جس میں شروع سے قرامطہ کی بدولت انقلابی میلانات کم و بیش موجود رہے تھے۔ از سر نو ایسے اصول و پر ترتیب دینے کی کوشش کی جو زمانہ مستقبل میں ملت اسلامی کے سکون و عافیت کے لئے باعثِ خطر اور دین و اخلاق کی درستی کے لئے موجبِ ضرر ثابت ہوئے۔

اس نئی تنظیم کو دعوتِ جدید کا لقب دیا جاتا ہے اور اس کا مرکز ایران میں تھا۔ مصر اور یمن کے اسماعیلیہ متعلیٰ کی امامت کے مقرا و قدیم روایات کے پابند رہے اور جب متعلیٰ کے جانشین خلیفہ "امر نزاری" قاتلوں کے خنجروں کا شکار ہوئے اور مصر میں اسماعیلیہ نظام سلطنت زوال پزیر ہوتا نظر آیا۔ تو خلیفہ مقتول کی وصیت کے مطابق متعلویہ فرقہ نے اپنی دعوت کا مستقر یمن میں بنالیا۔ امر کی اس عاقلانہ احتیاط کی بدولت اسماعیلیہ کی قدیم اور اصلی روایات الہدیٰ ترکوں کے مصر پر قابض ہو جانے کے بعد کبھی باقی رہ گئیں۔ اور وہ جماعت جو ان روایات کی حامل تھی اپنی ہستی کو فنا ہونے سے محفوظ رکھ سکی۔

حسن ابن صباح اس جماعت کی مزید سرگزشت بعد میں بیان کی جائے گی۔ فی الحال دعوتِ جدید اور نزاریہ فرقہ کا تذکرہ مقصود ہے۔ جن کی کامیابی زیادہ تر اس شخص کی انتظامی قابلیت کا نتیجہ تھی جو اسلامی تاریخ میں حسن ابن صباح کے نام سے مشہور ہے۔

جہانگشا کا مصنف جو نزاریہ فرقہ کی تاریخ کے معاملہ میں سب مؤرخین سے زیادہ مستند اور باخبر خیال کیا جاتا ہے کہ حسن کا لہجہ نام حسن بن علی بن محمد بن جعفر بن حسین بن محمد الصباح الحمری تھا اور وہ یمن کے قبیلہ حمیر سے انتساب کرتا تھا۔ اس کا باپ یمن سے کوفہ میں آیا۔ اور وہاں سے قم اور قم سے رے میں آکر متوطن ہو گیا۔ بعض یورپین مؤرخین اس کو ایرانی الاصل قرار دینے پر مصر میں لیکن ان کے اس خیال کی کوئی معقول وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ حسن رے میں پیدا ہوا۔

اس کے آبا و اجداد اثنا عشری شیعہ تھے۔ لیکن بعض اسماعیلی داعیوں کی مصاحبت کے اثر سے اس کا میلان اسماعیلی عقائد کی جانب ہو گیا اور ایک شدید و خطرناک مرض سے صحت یاب ہونے کے بعد اس نے اثنا عشری عقائد کو ترک کر کے اسماعیلی مذہب اختیار کر لیا۔ اپنے نئے مذہب کی تائید میں اس نے اس قدر سرگرمی دکھائی کہ بہت جلد نائب داعی کے منصب پر فائز ہو گیا۔ اس کے بعد وہ اپنے امام یعنی خلیفہ مستقر باللہ کی زیارت کے لئے مصر پہنچا اور ڈیڑھ سال وہاں مقیم رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ مستقر کے انتقال سے قبل ہی نزار اور مستعلی دونوں کے ہوا خواہوں نے اپنے علیحدہ علیحدہ فریق قائم کر لئے تھے اور ایک دوسرے کے خلاف جوڑ توڑ کرتے رہتے تھے۔

حسن ابن صباح نزار کا پاسدار بن کر ان کا رہنمائی میں شریک ہو گیا۔ لیکن چونکہ اس وقت دربار خلافت میں مستغوی فریق کا غلبہ تھا۔ اس کو اپنی جان کا خوف پیدا ہو گیا اور عافیت اس میں نظر آئی کہ مصر سے اپنے وطن مالوف کو مراجعت کرے۔ ایران پہنچ کر اس نے نزار کی دعوت کا آغاز کیا۔ اس وقت سلطان ملک شاہ فرمانروا تھا۔ لیکن امور سلطنت کا انصرام بیشتر اس کے لائق و ذریعہ نظام الملک کے ہاتھ میں تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کو شروع سے حسن ابن صباح کی جانب سے اندیشہ تھا اور اس نے بہت کوشش کی کہ اس کو گرفتار کرے۔ لیکن حسن بعض اسماعیلی رگوسا کی مدد سے اپنے آپ کو حکومت کے زبردست پنجہ سے محفوظ رکھنے میں کامیاب رہا۔ اور بالآخر ایک ترکیب سے قلعہ الموت یا الاموت پر قابض ہو گیا جو قزوین سے کچھ فاصلہ پر واقع تھا۔ یہ قلعہ اس زمانہ میں نہایت مضبوط حصار خیال کیا جاتا تھا کیونکہ کوہستان میں ایک مرتفع مقام پر واقع تھا۔ اور اس کا راستہ بھی بہت دشوار گزار تھا۔ اسی لئے اس کو الاموت کہتے تھے جس کے لغوی معنی آشیانہ عقاب ہیں۔ الاموت میں پناہ گزین ہو جانے کے بعد حسن کو حکومت کی محاصرت سے ایک گونہ اطمینان حاصل ہو گیا۔ اور اس نے اپنی دعوت کے جال کو دودھ دودھ تک پھیلا دیا۔

یہ امر مشکوک ہے کہ علاوہ نزار کے حق امامت کی تائید کے حسن ابن صباح کی دعوت کے اصول اسماعیلیہ مصر کے اصول و عقائد سے کس حد تک مختلف اور منحرف تھے۔ لیکن بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اسماعیلی مذہب میں کسی جدید نظریہ کا اضافہ نہیں کیا۔ اور وہ ان عقائد کا ذمہ دار نہ تھا جن کی وجہ سے اس کے فرقہ کو ملت اسلامی نے بالاجماع ملاحدہ کا لقب دے دیا ہے۔ اس کی اپنی ظاہری روش شریعت کی سخت پابندی پر مبنی تھی۔ الاموت میں شرعی جرائم

کی سزا نہایت شدید تھی اور کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے دونوں بیٹوں کو اس لئے قتل کر دیا کہ وہ خلاف شرع افعال کے مرتکب ہوئے تھے۔ مگر اس کے دین و ایمان میں قتل انسان کوئی گناہ نہ تھا۔ کیونکہ اس کا بڑا کام یہ تھا کہ اسماعیلی تنظیم میں قاتلوں کا ایک گروہ بھی شامل ہو گیا جو فدائی کہلاتے تھے اور جن کے خنجر حسن کے مخالفین کو اس کے ساتھ میں سے دُور کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتے تھے۔ بعض مؤرخین ان فدائیوں کی ہمت و جرأت کی حیرت انگیز داستانیں بیان کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے خیال میں ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہ تھی جو اس زمانہ میں انارکسٹ اور دیگر انقلابی جماعتوں کی ہے اور ان اسباب میں جو اسماعیلیہ کے تاریخی عالم میں بدنام ہونے کا باعث ہوئے ہیں۔ اس گروہ کی ناپاک کارستانیوں سب سے بڑا سبب ہیں جن ابن صبار نے رفتہ رفتہ اپنی قوست کو بڑھانا شروع کیا اور گروہ و نواح کے چند اولیاء پر بھی قبضہ کر لیا۔ جس سے اس کا تصرف تمام ملحقہ علاقہ میں ہو گیا۔ اس کی روز افزوں طاقت سے خائف ہو کر سلطان محمد ملک شاہ نے ایک لشکر جبار اس کی سرکوبی کے لئے بھیجا جس نے کچھ عرصہ تک جن اور اس کے رفقاء کے لئے عرصہ حیات کو نہایت تنگ کر دیا۔ لیکن عین اس وقت جبکہ اسماعیلیہ کے قلعوں کی تسخیر بہت قریب معلوم ہوتی تھی سلطان ملک شاہ کی ناگہانی موت نے اس مہم کو بیکار کر دیا اس کا لشکر پراگندہ ہو گیا اور وہ آلات حرب اور ذخائر جو لشکر نے فراہم کئے تھے جن کے تصرف میں آگئے۔

سلطان ملک شاہ کے انتقال کے بعد اس کے جانشین سلطان بخر کو کچھ عرصہ تک اپنے بیٹے کی بغاوت نے الاموت کے خلاف کسی اقدام کی مہلت نہ دی۔ لیکن جب اس کا تسلط اپنے ملک پر قائم ہو گیا تو اس نے جن پر فوج کشی کی اور کئی سال تک جنگ کا باز ارگرم رہا۔ لیکن بخر نے اس جنگ میں اس استعدادی کا اظہار نہیں کیا جس کی توقع اس کی فوجی قابلیت اور جنگجو یا نہ شہرت کی بنا پر ہو سکتی تھی اور بالآخر اس نے جن کے پیغام صلح کو قبول کر لیا اور ان کے استیصال کا قصد ترک کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک روز جب سلطان اپنے خیمہ میں خواب سے بیدار ہوا تو اسے اپنے تخت کے نیچے ایک خنجر ملا اور اس کے بعد جن ابن صبار کا یہ پیغام موصول ہوا کہ اگر اس کی جماعت کو سلطان سے عفت نہ ہوتی تو جن ہاتھ نے وہ خنجر سخت زمین میں گاڑا تھا وہی ہاتھ اس کو سلطان کے نرم سینہ میں بھونک سکتا تھا۔ سلطان اس واقعہ سے بہت خائف ہوا اور نہ صرف جن سے صلح کر لی بلکہ اس علاقہ کے محاصل میں سے اس کا ایک حصہ مقرر کر دیا جو اسماعیلیہ اپنے دوران حکومت میں برابر وصول کرتے

رہے حسن کی تاریخ وفات ۲۶ ربیع الثانی ۱۸ھ ہر بیان کی جاتی ہے۔ اس نے اپنی زندگی کے پینتیس سال قلعہ الاموت میں بسر کئے اور اس تمام عرصہ میں کبھی قلعہ سے باہر قدم نہیں رکھا بلکہ روایت یہ ہے کہ اپنے مکان سے بھی فقط دو مرتبہ باہر نکلا اور دو دفعہ مکان کی چھت پر گیا۔ باقی تمام وقت اپنے قیامگاہ میں مشغول رہا۔ اس کی ظاہری زندگی دینی اشغال اور علمی مشاغل میں صرف ہوتی تھی لیکن فی الحقیقت اس کی مثال ایک مکتوی کی سی تھی جو ایک جگہ بیٹھ کر اپنے حال کے تاروں کو دور دور تک اس مقصد سے پھیلاتی ہے کہ کھولے کھولے کیڑوں کو ان میں الجھا کر اپنا شکار بنالے۔

بزرگ امید مرنے سے قبل اس نے بزرگ امید کو جو اس کا دست راست اور قلعہ لم مکر ہاکم تھا اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا۔ اور حسن ابن صباح کے بعد اسماعیلیہ مشرق کی حکومت کا استحکام اسی شخص کی کوشش کا نتیجہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خالص ایرانی تھا اور "لقب کیا" "یا کے" کا اضافہ جو مؤرخین عموماً اس کے اور اس کے بیٹے محمد دونوں کے ناموں کے ساتھ کرتے ہیں شاید اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو کیا بیٹوں کی نسل سے ہونے کا دعویٰ تھا جو ایران کا ایک قدیم اور مشہور شاہی خاندان تھا۔ بزرگ امید کے عہد حکومت میں حسن ابن صباح کی سیاسی حکمت عملی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ امور شرعی کا ظاہری احترام بدستور قائم رہا اور فداویوں کی قاتلانہ سرگرمی مثل سابق کے جاری رہی۔ اس کے زمانہ میں منجور اور مقتولین کے خلیفہ عباسی مسترشد باللہ کا قتل بھی اسماعیلیہ فداویوں سے منسوب کیا جاتا ہے اگرچہ بعض لوگ سلطان سنجر کو اس کا ملزم قرار دیتے ہیں۔

کیا محمد بزرگ امید کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا کیا محمد اس کا جانشین ہوا اور اس طرح الاموت کی حکومت اس کے خاندان کی میراث ہو گئی۔ کیا محمد کے دور سلطنت کا آغاز مسترشد باللہ کے بیٹے راشد باللہ کے قتل سے ہوا۔ جو اپنے باپ کے خون کا انتقام ملاعدہ سے لینے کا تہیہ کر کے بغداد سے روانہ ہوا تھا۔ لیکن اصفہان میں خود ان کے خنجروں کا شکار ہو گیا۔ ان واقعات سے عباسی خلفاء و پالیساخوف طاری ہوا کہ انہوں نے اپنے محل سے باہر نکلتا چھوڑ دیا اور عوام الناس کے سامنے آنے سے بھی گریز کرنے لگے۔

حسن بن محمد کیا محمد کے انتقال کے بعد نزاریہ فرقہ کی عنان قیادت اس کے بیٹے حسن کے ہاتھ میں آئی۔ جس کو اس فرقہ کے لوگ "علاء ذکرہ السلام" کے لقب سے یاد

کرتے ہیں اور جس نے اسماعیلیہ شرق کے اصول و عقائد میں نہایت اہم تغیرات پیدا کر کے اسماعیلی مذہب کو ایک بالکل نئی شکل دے دی۔ اس کی ولادت سن ۳۷۵ھ میں ہوئی۔ سن بلوغ کو پہنچ کر اس نے اپنے مذہب کے اصولوں کی تحقیق و تبلیغ میں غیر معمولی ذوق اور اہتمام کا اظہار کیا۔ اور اپنی چرب زبانی سے اپنے باپ کی زندگی ہی میں اسماعیلیہ کی ایک کثیر جماعت کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ چونکہ اس کا میدان شروع سے غلوار الحاد کی جانب تھا اور یہ بات حسن ابن صباح کے وضع کردہ نظام و قاعدہ کے خلاف تھی۔ اس کا باپ کیا محمد اس سے بدظن ہو گیا اور جب اس کو یہ معلوم ہوا کہ حسن اپنے لئے امامت کا دعویٰ ہے تو اس نے لوگوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ حسن میرا بیٹا ہے اور میں امامت کا کوئی دعویٰ نہیں کرتا۔ بلکہ امام کا محض ایک داعی ہوں جو شخص اس کے خلاف کوئی رائے رکھے۔ وہ بے دین اور کافر ہے۔ کیا محمد نے اس تنبیہ پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ متعدد اشخاص کو جو حسن کے بڑے ہونے و دعویٰ کے موید تھے نہایت عذاب سے قتل کر دیا۔ حسن کو اپنے متعلق بھی اندیشہ پیدا ہو گیا اور مصلحت اسی میں نظر آئی کہ اپنے اصلی خیالات کو چھپائے اور بظاہر کیا محمد کا ہمنوا بن جائے۔ اس کا ذاتی ادیب بھی حسن ابن صباح اور اپنے اب و جد کے مسلک کے خلاف تھا۔ یہ لوگ اپنے ظاہری اعمال کو شریعت کے مطابق رکھتے تھے اور شعار اسلامی کی حمایت کرتے تھے۔ لیکن حسن مخفی طور پر شراب پیتا تھا۔ اور اپنی خاص صحبتوں میں شرع سے بیزاری ظاہر کرتا تھا۔

اسماعیلیہ جماعت کے وہ اشخاص جو حسن ابن صباح کے رائج کردہ فقہ شرعی سے گھبراتے تھے حسن ابن محمد کی آرزو خیالی کی دل سے تائید کرتے تھے۔ اور حسن عقیدت کی بنا پر اس کے نام شروع انحال کو اس کی امامت کا ثبوت خیال کرتے تھے۔ جب حسن اپنے باپ کا قائم مقام ہو گیا تو یہ لوگ اعلانیہ اس کی امامت کا اقرار کرنے لگے اور رسوم شرعی اور لوازم اسلامی کا وہ ادب و احترام جو اب تک چلا آتا تھا۔ رفتہ رفتہ معدوم ہونے لگا۔ جس نے محسوس کیا کہ اب وہ وقت آ گیا ہے کہ اپنے مطبوع خاطر عقائد کو بلا خوف مشتہر کر دیا جائے۔ چنانچہ اس نے سترہ رمضان ۵۵۹ھ کو ایک بہت بڑا اور بار منقہ کیا جس میں اس کی مملکت کے مختلف حصص کے مندوبین طلب کئے گئے۔ ایک وسیع میدان میں اپنے لئے ایک منبر تیار کروایا۔ جس کے چاروں کونوں پر چار علم سفید، سرخ، ہنر و زر و رنگ کے نصب تھے۔ جب سب درباری جمع ہو گئے تو حسن ممبر پر گیا اور امام ستور کی سیاسے سے ایک خطبہ سنایا۔ جس کا خلاصہ یہ تھا کہ امام نے مسلمانوں پر اپنی رحمت کا دروازہ کھول دیا ہے قیامت برپا ہو گئی ہے اور تمام تکالیف شرعی ساقط کر دی گئی ہیں۔ حسن بن محمد ابن نیرنگ امیر

امام کا خلیفہ۔ حجت اور داعی ہے اور اس کی متابعت سب مومنین پر فرض ہے۔ اس کے بعد گولہ کو روزہ افطار کرنے کا حکم دیا۔ دو رکعت عید کی نماز پڑھی اور طرب و نشاط کا بازار گرم ہوا۔ سب حاضرین شراب نوشی اور لہو و لعب میں مشغول ہو گئے۔ نزار یہ اسماعیلیہ اس واقعہ کو دعوت قیامت کہتے ہیں اور اس کی یادگار میں سترہ رمضان کو روز عید کی مانند خوشی مناتے ہیں۔ جن نے اب تک صرف یہ دعویٰ کیا تھا کہ وہ امام مستور کا نائب یا حجت ہے۔ امامت کا مدعی بننے سے وہ ابھی تک گریز کرتا تھا اگرچہ جو طرح اس نے ڈالی تھی اس کا مقصد یہی تھا۔ نیز اپنا ذکر حسن بن محمد بن بزرگ امیر کے نام سے صاف ظاہر کرتا ہے۔ کہ وہ تاہنوز اپنے نسب معروف سے انکار کرنے کا کوئی موقع نہ دیکھتا تھا۔

جوتی کا بیان ہے کہ وہ اپنی تحریروں اور اپنے قلعوں کی ویلواروں اور دیواروں کے کتبوں میں بھی اپنا نام یونہی لکھتا تھا یعنی اس بات کا مقرر تھا کہ وہ محمد ابن بزرگ امیر کا بیٹا ہے لیکن اس کا ذوق قلبی بندریچ کرتی کر گیا اور اس نے مختلف پیرایہ میں یہ کہنا شروع کیا کہ اگرچہ بظاہر وہ محمد ابن بزرگ امیر کا بیٹا ہے۔ لیکن درحقیقت وہ خلیفہ مستقر باللہ کے فرزند نزار کی اولاد میں سے ہے اور خود امام ابن امام ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے نائب رئیس منظر کو جو اس کی جانب سے قلعہ مومن آباد کا حاکم تھا واقعات مذکورہ کے کچھ مدت بعد ایک نامہ لکھا جس میں اپنی امامت کا استقرار صریح طور پر موجود تھا۔

مؤرخین کہتے ہیں کہ اسماعیلیہ مشرق حسن کی ولادت و نسب کے بارہ میں دو روایتیں کرتے ہیں جو اس حد تک متفق ہیں کہ مستقر باللہ کے انتقال کے بعد ایک شخص قاضی ابوالحسن صغیدی جو خلیفہ کے مقرر بن میں سے تھا مصر سے الاموت آیا۔ اور چھ مہینے حسن ابن صباح کے پاس مقیم رہا۔ اس کے آنے کی غرض و غایت یہ تھی کہ ایک خود رسالہ بچے کو جو نزار کی اولاد میں سے باقی رہ گیا تھا۔ حسن ابن صباح کی کفالت میں دیدے اور یہ راہ اس نے سوائے حسن ابن صباح کے اور کسی پر منکشف نہیں کیا۔ چونکہ حکمت الہی ہی تھی کہ امامت کا مستقر مصر سے دیکھ کر منتقل ہو جائے وہ بچہ جوان ہوا اور کسی کو اس بات کی خبر نہ ہوئی۔ یہاں سے اختلاف روایت کا آغاز ہوتا ہے۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ اس نزار یہ امام مستور کا جس نے خفی طور پر الاموت میں پرورش پائی تھی محمد ابن بزرگ امیر کی زوجہ سے ناجائز تعلق ہو گیا۔ اور اس کا نتیجہ حسن "علی ذکرہ اسلام" کی ولادت ہوئی۔ چونکہ وہ محمد کے گھر میں اور اس کی زوجہ کے لہن سے پیدا ہوا تھا سب لوگ

اس کو محمد کا فرزند خیال کرتے تھے۔ لیکن دراصل وہ امام کا بیٹا اور خود امام تھا۔

دوسری روایت یہ ہے کہ جس روز محمد ابن بزرگ امید کے ماں فرزند تولد ہوا۔ اسی روز حسن کی ولادت امام ستور کے گھر میں واقع ہوئی۔ تین سنان کے بعد ایک عورت قلعہ الاموت میں آئی اور محمد ابن بزرگ امید کی بیوی کے پاس آکر بیٹھی۔ لوگوں نے دیکھا کہ اس عورت نے کوئی شے اپنی چادر میں چھپا رکھی تھی۔ چونکہ مشیت ایزدی یہ تھی کہ حسن محمد ابن بزرگ امید کے گھر میں پرورش پا کر نزاریہ گروہ کی سرکاری حاصل کرے اور اس کی امامت کا ظہور ہو۔ اس عورت کو یہ موقع مل گیا کہ اس نے محمد ابن بزرگ امید کے بچے کو چھ لیا اور حسن کو اس کی جگہ لٹا دیا اور کوئی شخص اس حال سے آگاہ نہ ہو سکا۔ حسن اور نزار کے درمیان امر کی تعداد کے بارے میں بھی اختلاف روایت ہے اور جن لوگ کہتے ہیں کہ حسن سے قبل تین امام ہوئے لیکن صرف دو کا اقرار کرتے ہیں۔ اہل اعلیٰ مشرق کے جو باتیات اس وقت دنیا میں وجود نہیں لینی یہی کہے آغا خانی خوجہ وغیرہ۔ وہ تین اماموں کے مقرر معلوم ہوتے ہیں یعنی نزار کے بعد مادی اس کے بعد مہندی اور اس کے بعد قاہرہ۔ حسن کو قاہرہ کے بعد امامت حاصل ہوئی۔ لیکن جو لوگ صرف دو اماموں کے قائل تھے وہ یہ کہتے تھے کہ القاہرۃ اللہ خود حسن کا لقب تھا فان سیر نے حسن کے مفروضہ نسب کے بارے میں بہت کچھ رد و قدح کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ نزار اور حسن کے درمیان جو فضل زمانی ہے وہی ان روایتوں کے لطلان کے لئے کافی ہے۔ لیکن ہمارے خیال میں ایسی روایات جو شواہد و ثبوت سے محروم ہوں ایسے اشخاص کے بارے میں جن کی ہستی بالکل مبہوم اور محمول ہو تاریخی تنقید کی متحمل نہیں ہو سکتیں۔ شاید نزاریہ گروہ کے لوگ خود بھی ان کی حقیقت سے پوری طرح باخبر ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے۔ اور حسن کے نسب و ولادت کے مسئلہ کو اسرار دین میں شمار کرتے ہیں۔ روایات مذکورہ کا وہ پہلو جو ہماری نگاہ میں سب سے زیادہ رکیک اور مبہوم ہے یعنی امام ستور اور محمد ابن بزرگ امید کی ندرت کا ناجائز تعلق اس گروہ کے عقیدہ میں کوئی اشکال پیدا نہیں کرتا کیونکہ ان کے خیال میں امام اخلاقی اور شرعی قیود کا پابند نہیں ہو سکتا۔ اور اس کا کوئی فعل گناہ و خطا سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ دعوت قیامت کے بعد سے تو غالباً سب مومنین کو اس قسم کی تکالیف سے آزادی حاصل ہو گئی۔

حسن کے دعویٰ امامت کے مقبول ہونے کے دو بڑے سبب معلوم ہوتے ہیں۔ ایک تو یہی کہ اس نے معاملات دین میں اپنے پیروان کے لئے ہر نوع کی سہولتیں پیدا کر دیں

اب اگر کوئی تکلیف باقی رہ گئی تھی تو وہ یہ تھی کہ امام کی اطاعت کی جائے اور جو کچھ عشر یا ہدیہ کے طور پر وہ طلب کرے بلا تامل ادا کر دیا جائے۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ مصر کے خلیفہ الامام احکام اللہ کی شہادت کے بعد جو ۲۵ھ کا واقعہ ہے۔ اسماعیلی امامت کا عملی طور پر خاتمہ ہو گیا تھا۔ اور تقریباً ربع صدی سے اسماعیلی تنظیم کا کوئی سردار نہ تھا جس کی جانب عوام الناس اپنے عقیدہ مندانہ جذبات کو رجوع کیسکیں۔ یہ موقف مدعیان امامت کے لئے نہایت مہذبوں کا تھا اور حسن نے اس سے فائدہ اٹھایا۔ لیکن نزاری گروہ میں بھی بعض قدامت پند لوگ موجود تھے اور وہ اپنے مذہب کے قلب باہمیت کو محاصرانہ نگاہ سے دیکھتے تھے۔ چونکہ ان کی تعداد نسبتاً قلیل تھی۔ تقیہ اور کتمان کے سوا ان کے لئے کوئی چارہ نہ تھا۔ مگر ان میں ایک شخص ایسا بھی تھا جو حسن کی بے اعتدالیوں کو خاموشی سے برداشت کرنے پر تیار نہ تھا۔ اتفاق سے اس کا نام بھی حسن تھا اور حسن "علی ذکرہ السلام" سے اس کو قرابت قریبہ حاصل تھی یعنی اس کی ہمیشہ اس مدعی امامت کی منکوحہ تھی۔ اس شخص کی رگوں میں بویہ کا خون موجزن تھا جو ایک زمانہ میں ملک دہلیم کے فرمانروا تھے اور جنہوں نے عباسی خلفاء کو بھی اپنا دست نگر بنالیا تھا۔ ایک روز موقع پا کر اس نے قلعہ لم سر میں حسن کو قتل کر دیا۔ اس کے فعل کی یادداشت میں حسن کے بیٹے محمد نے اس کو اور خاندان بویہ کے جو افراد باقی رہ گئے تھے۔ سب کو عورتوں اور بچوں سمیت نہایت عذاب و دیکر قتل کر وا دیا۔

محمد ابن حسن کی عمر جب وہ نزاری فرقہ کی مسند امامت پر بیٹھا انیس سال کی تھی۔ وہ اپنے باپ کے وضع کردہ عقائد کی تبلیغ و ترویج میں نہایت سرگرم تھا۔ اور علم و فضل کا بھی دعویٰ رکھتا تھا۔ اس نے چھالیس سال سلطنت کی اور اس زمانہ میں اس کی جماعت کی شورش بہت ترقی کر گئی۔ بے شمار مسلمانوں کو قتل کیا۔ فتنہ و فساد برپا کیا اور الحاد و اباحت کو خوب رواج دیا۔ جو تنبی نے ان عقائد کو کسی قدر تفصیل سے لکھا ہے جو حسن اور اس کے جانشین محمد کی تلقین سے نزاری فرقہ کا مذہب و مسلک بن گئے۔ اس کا بیان ہے کہ یہ لوگ فلسفیوں کے قاعدہ کے مطابق عالم کو قدیم اور وقت یا زمان کو اکتناہی مانتے تھے۔ معادروہاتی یعنی ہر شے و روزخ و غیرہ کی تاویل اس طرح کرتے تھے کہ ان سب باتوں کا مطلب صرف روحانی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے تھے کہ قیامت وہ وقت ہے جب لوگ خدا تک پہنچ جائیں۔ اور ان کو باطنی حقائق کا علم ہو جائے۔ اس وقت طاعت و عمل کی

کوئی احتیاج باقی نہیں رہتی۔ دنیا میں عمل ہے اور حساب نہیں ہے۔ اسی طرح عاقبت میں حساب ہے عمل نہیں ہے۔ وہ قیامت جس کے سب لوگ منتظر تھے یہی ہے جس کا حسن نے اظہار کر دیا۔ اس لئے تکالیف شرعی سب مرفوع ہو گئیں اور دور قیامت میں سب کو خدا یا اس کے قائم مقام امام کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔ رسوم شریعت اور عادات عبادت کو ترک کر دینا چاہیے کیونکہ سب وقتی اور عارضی چیزیں ہیں۔ شریعت میں پانچ وقت نماز پڑھنے اور خدا کی طرف متوجہ ہونے کا حکم ہے۔ یہ تکلیف ظاہری ہے۔ قیامت میں اس کی بجائے ہمہ وقت خدا کی طرف توجہ کرنے اور نفس کو حضرت اللہیت کی جانب رجوع کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ حقیقی نماز یہی ہے۔ اسی طرح وہ اور ارکان و فرائض کی بھی تاویل کرتے تھے۔ ظاہر کو مرفوع قرار دیتے تھے اور اکثر احوال و حرام کے احکام بھی انہوں نے منسوخ کر دئے تھے۔ ان کا یہ بھی قول تھا کہ جس طرح دور شریعت میں اگر کوئی طاعت و عبادت نہ کرے اور قیامت کے حکم پر عمل کرے یعنی طاعت و عبادت کو محض روحانی خیال کرے تو سزا اور سیاست کا مستوجب ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی دور قیامت میں حکم شریعت پر عمل کرے تو لائق تعذیر تصور کیا جائے گا۔

اس قسم کے عقائد کا لازمی نتیجہ اباحت تھا اور ان میں سے اکثر اس گمراہی میں واقف مبتلا تھے وہ اپنے ائمہ پر جن کی کہ دار معمولی انسانوں سے بھی زیادہ پست تھی الوہیت کے حال کا اطلاق کرتے تھے۔ اور ان کی بد اعمالی کو ان کے روحانی کمالات کا نتیجہ قرار دیتے تھے۔ جو نبی کے بیان میں سے بعض نالائکم کلمات کو حذف کر دیا گیا ہے اور بعض فقرات کی ترکیب کو بدل گیا ہے۔ تاکہ ان کا مطلب سریع الفہم ہو جائے۔ اگر اس بیان کو ان اقتباسات کے ساتھ متقابل کیا جائے جو ہم کتاب ”وجہ دین“ سے پیشتر نقل کر چکے ہیں تو جو نبی کے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس نے جو کچھ لکھا ہے اسما علیہ کی اپنی کتابوں سے ماخوذ ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نزاری فرقہ کے بانی حسن ابن صباح نے ”وجہ دین“ کے مصنف حکیم ناصر خسرو سے علم باطنی تحصیل کیا تھا۔ تاہم اس کتاب کی تعلیم اور نزاری عقائد میں ایک اہم فرق ہے جس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نزاری عقائد ”وجہ دین“ کی تعلیم کی مسخ و تحریف کا نتیجہ ہیں۔ مثلاً کتاب ”وجہ دین“ میں بھی ایک قائم القیامت کی آمد کی خبر موجود ہے جس کو خداوند شریعت اور خداوند شمار کے القاب سے ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ لوگوں کو ان کی طاعت شریعت اور عبادات کا اجر دے گا۔ لیکن اس سے یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کہ قائم القیامت شریعت محمدی کو منسوخ کر کے کوئی اور شریعت

نافذ کرے گا جو اس شریعت کی نفی و تردید کی متضمن ہوگی۔ بلکہ صاف طعن پر یہ لکھا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد کسی نئے فرمانہ یا پیغمبر یا ناطق کے آنے کا امکان نہیں ہو سکتا۔ نزاری فرقہ کا اس کے برعکس یہ عقیدہ ہے کہ حسن ابن محمد ابن یزید کا امید قائم القیامت ہے۔ اس کے آنے کے بعد شریعت محمدی منسوخ ہوگی اور ایک نئے مذہب کا آغاز ہوگا جس کو اسلام اور اسلامی روایات سے بہت کم تعلق ہو سکتا ہے۔ اسی طرح کتاب ”ذمہ دین“ میں بھی عالم لطیف یعنی عالم روحانی اور عالم کثیف یعنی عالم مادی یا جسمانی میں فرق و امتیاز کیا گیا ہے۔ اور معاد روحانی کا تکمیل موجود ہے۔ لیکن اگرچہ بہشت و دوزخ کی تاویل کی گئی ہے۔ لیکن ان کے وجود کا انکار ثابت نہیں ہوتا۔ اور نہ اس ناقص خیال کا اظہار ہے کہ اس عالم مادی میں بھی ان احکامات کا نفاذ ہو سکتا ہے۔ جو عالم روحانی سے مخصوص ہیں۔ شریعت اور حقیقت کا فرق موجود ہے۔ لیکن حقیقت سے آگاہ ہونے کے بعد شریعت کا سقوط و ترک روا نہیں ہو سکتا جیسا کہ نزاری فرقہ کے عقیدہ اور مسلک میں جائز تصور کیا گیا ہے۔ یہ تصریحات اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ نزاری فرقہ نے اصلی اسماعیلی عقائد کو جو نہایت نازک فلسفیانہ نظریات پر مبنی تھے نہایت بھروسے اور بھونڈے پیرایہ میں واقعات کی شکل میں منتقل کرنے کی کوشش کی ہے اور ان دونوں میں اتنا ہی فرق ہے جتنا کہ بالفعل اور بالقویٰ یا ماضی اور مستقبل میں ہو سکتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اسماعیلیہ مصر و مغرب کو ملت اسلامی سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اسماعیلیہ عجم یعنی نزاریہ گروہ کو بالاتفاق ملاحدہ کا لقب دے دیا گیا ہے۔ بادی النظر میں نزاریہ گروہ نے جو سلوک عموماً اسلامی عقائد اور خصوصاً اسماعیلی عقائد کے ساتھ کیا وہ اس سلوک سے مشابہ معلوم ہوتا ہے جو سینٹ پال اور اس کے ہم خیال مبینین مسیحیت نے یہودی شریعت و عقائد کے ساتھ کیا تھا۔ حضرت مسیح کے اقوال و افعال سے یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا مقصد یہودی مذہب کو منسوخ کرنا تھا بلکہ وہ تو اس کے احیاء اور تصفیہ باطنی کے متمنی تھے۔ لیکن سینٹ پال وغیرہ نے مسیح کی آمد کو شریعت کے نسخ کے لئے ایک قسم کی اجازت خیال کیا اور بہت سے قوانین و عقائد کو معطل کر دیا۔ اس کا فوری نتیجہ یہ ہوا کہ بعض مسیحی جماعتیں جاوہ اعتدال سے منحرف ہو گئیں۔ اور ان میں اخلاقی خرابی کے آثار نمودار ہو گئے جس سے ان کے مخالفین کو ان پر طنز و تعریض کا موقع مل گیا۔ تاہم سینٹ پال اور اس کے متبعین میں اتنی دوراندیشی ضرور تھی کہ جب

ان کو اس خرابی کا احساس ہوا۔ تو انہوں نے غیر معتدل خیالات اور اباجی میلانات کو دبانے کی انتہائی کوشش کی اور چونکہ حضرت مسیحؑ کے کردار اور اقوال میں ان کے لئے ایک اسوہ حسنہ کی بنیاد موجود تھی وہ اس بنیاد پر ایک ایسا مذہبی اور اخلاقی نظام تعمیر کرنے میں کامیاب ہو گئے جو انسانوں کے اعمال کی درستگی کے لئے کافی خیال کیا جاسکتا تھا۔ اور بعض وجوہ سے یہودیت کے مقابلہ میں افضل و بہتر ہونے کا دعویٰ کر سکتا تھا لیکن نزاری فرقہ کے خداوندوں میں یہ صلاحیت نہ تھی کہ شریعت اسلامی کو نسخ کرنے کے بعد کوئی اور شریعت یا دستور العمل وضع کر سکیں جو اس کا علم البدل ہونا تو درکنار اس کے برابر بھی تصور کی جاسکے۔

نزاری عقائد کے ارتقاء کی ایک اور نظیر خود اسلامی تاریخ پیش کر سکتی ہے اور وہ متصوفہ عقائد کے ارتقاء میں موجود ہے۔ ان دونوں کے سطحی اور بالائی کوائف ایک حد تک مماثل اور مشابہ نظر آتے ہیں۔ شریعت اور حقیقت کی تفریق شریعت اور طریقت کے امتیاز کی شبیہ معلوم ہوتی ہے۔ مظہر الہیت یعنی امام کی جانب ہمہ تن متوجہ رہنے کا خیال فنا فی اشغ کے مسئلہ سے بہت قریب دکھائی دیتا ہے۔ اور جس طرح نزاری حقائق سے آگاہ ہو جانے کے بعد رسوم شرعی کی پابندی کو بیکار سمجھتے ہیں۔ اسی طرح بعض متصوفہ بھی معرفت و سلوک کے آخری مدارج میں شریعت کے ترک کو چنداں مذموم نہیں خیال کرتے۔ لیکن اس میں اختلاف سے قطع نظر کرتے بھی کہ متصوفہ روحانی ترقی کو ذاتی اکتساب یا دہی صلاحیت پر منحصر کرتے ہیں اور نزاریہ ایک عالم الغیب اور خفا الکل امام کی تعلیم پر۔ دونوں کے مقاصد بالکل جدا گانہ ہیں۔ متصوفہ طریقت کو شریعت کا تتمہ خیال کرتے ہیں۔ نزاریہ حقیقت کو اس کی ضد قرار دیتے ہیں۔ تصور شیخ ارتقاء روحانی کا محض ایک درجہ ہے جس سے اور اعلیٰ و ارفع مدارج تک پہنچنے کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ امام کی کورائہ اطاعت ایک ایسی زنجیر ہے جس کو توڑنا ممکن نہیں۔ متصوفہ صرف بعض احوال میں شریعت کی تقلید کو عارضی طور پر ترک کرنا جائز خیال کرتے ہیں لیکن اس کی نفی یا انکار کی حیثیت نہیں کرتے۔ نزاری اس کو مستقل طور پر متروک اور منسوخ بنانے کے درپے ہیں۔ ان سب اختلافات کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہنا حق بجانب ہو گا کہ نزاریہ عقائد اور متصوفہ خیالات میں کوئی حقیقی مماثلت موجود نہیں ہے۔

یہ اور بات ہے کہ بعض اشخاص جو اپنے آپ کو صوفی کہتے تھے نزاریہ کی مانند ملحدانہ عقائد

اور باجی اعمال رکھتے تھے لیکن کسی مذہب یا طریقہ کا اس کے بہترین نمائندوں سے اندازہ کیا جاتا ہے اور اس قیاس کے صوفی خود معتبر اور ثقہ صوفیوں کی نظر میں کوئی وقعت حاصل نہیں کر سکے۔

چونکہ شیعہ دینیات میں امامت کے منصب کا تعین ایک **حسن کا دعویٰ امامت** اصولی مسئلہ ہے۔ نزاری عقائد کی بحث کو ختم کرنے سے

بیشتر چیز کلمات اس دعویٰ کے متعلق کہنے ضروری معلوم ہوتے ہیں جبکہ روئے سخن کا دعویٰ امامت علی ذکرہ السلام اور اس کے اخلاف اپنے آپ کو فاطمی خلفائے مصر کا جانشین قرار دیتے تھے۔ جوینی کی روایات اس باب میں ہمیشہ نقل کر چکے ہیں اور یہ روایات مؤرخین کی نگاہ میں عموماً مقبول رہی ہیں۔ جو اسماعیلیہ تصانیف ہم کو دستیاب ہوئی ہیں ان میں کوئی بیان یا اشارہ اس قسم کا نہیں ملا۔ جس کی بنا پر جوینی کی روایات کی تصدیق یا تردید کی جاسکے۔ بہر حال اس کی تفصیل صحیح ہوں یا غلط لیکن اتنا یقینی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ حسن علی ذکرہ السلام اپنی عمر کے بیشتر حصہ میں محمد ابن ہذریگ امید کے فرزند کی حیثیت میں دُنیا سے روشناس ہونے پر قانع رہا تھا اور نزار کے نامعلوم پوتے یا پڑپوتے کا بیٹا ہونے کا دعویٰ اس نے بہت بعد میں کیا تھا۔ اس نئے انتساب کو دعویٰ امامت کا (کہ وہ بھی اس نے بتدریج ظاہر کیا تھا) لابدی ضمیمہ یا تمہہ خیال کرنا چاہیے۔ کیونکہ اسماعیلی عقیدہ کی رو سے ایک خاص علوی سلسلہ کا رکن ہونا امامت کی لازمی شرط ہے

فی الحقیقت یہ عقیدہ دو متضاد یا کم از کم مختلف تخیلات کا متضمن معلوم ہوتا ہے۔ ایک طرف تو وہ متصوف کی مانند روح کے لامتناہی ارتقا و تدریج کا حامی معلوم ہوتا ہے۔ جس کی رو سے یہ ممکن ہونا چاہیے کہ جس طرح متصوف کے ہاں شخص نظری طور پر قطب یا اس کے بھی کوئی اور پانچ درجہ حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح اسماعیلیہ کے ہاں شخص امام کا مرتبہ حاصل کرنے کا اہل تصور کیا جاسکے۔ لیکن دوسری جانب اسماعیلیہ عقیدہ اپنی شیعہ اصل کی وجہ سے امامت کے دائرہ کو محدود کرنے پر مجبور ہے اور سوائے حضرت اسماعیل کی اولاد کے اور کسی شخص کو امامت کا مستحق تسلیم نہیں کر سکتا۔ لہذا اسماعیلی جماعت کا جو اولوالعزم شخص امام بننے کا خواہش مند ہو اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی اصلی یا جعلی نسب نامہ اپنے دعویٰ کی تائید میں پیش کرے جس سے اس کا موروثی حق امامت ثابت ہو سکے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کا مقصد ایک حد تک اپنے آپ کو امام کا نائب رجحان یا داعی مطلق مشہور کر دینے سے

بھی حاصل ہو سکتا ہے خصوصاً ایسے زمانہ میں جبکہ امامت حالت ستر میں ہو اور کوئی امام ظاہری طور پر جماعت کے درمیان موجود نہ ہو۔ لیکن حجت یا داعی کو وہ اختیارات نصیب نہیں ہو سکتے جو امام کے واسطے مخصوص ہیں اور اس کو دینی معاملات میں وہ تصرف اور اقتدار حاصل نہیں ہو سکتا جو امام کا حصہ ہے۔ اس مجبوری پر نظر کرتے ہوئے حسن کی روش قرین فہم ہو جاتی ہے۔

جہاں تک نزار کے حق امامت کا تعلق ہے۔ اسماعیلیہ کی قدیم روایات نزاریہ عقیدہ کی موید خیال کی جاسکتی ہیں کیونکہ اسماعیلیہ کا امامیہ گردہ سے افتراق اسی اصول پر مبنی تھا کہ بڑے بیٹے کا حق اور بیٹوں کے مقابلہ میں فائق ہے اور وصی کے تعلق میں نص اول کو قطعی سمجھنا چاہیے۔ اس کی ترمیم یا تنسیخ ممکن نہیں۔ نزاریہ کا دعویٰ ہے کہ خلیفہ مستقر باللہ مستغنی کی نامزدگی سے قبل نزار کے حق میں نص کر چکے تھے۔ اور اس میں رد و بدل کا کوئی امکان باقی نہ رہا تھا۔ لہذا ان کے بعد نزاری کی امامت متحقق ہو گئی۔ چونکہ عموماً تمام شیعہ امامیہ اس پر بھی متفق ہیں کہ سیدنا حسن علیہ السلام کے بعد امامت ایک بھائی سے دوسرے بھائی کو منتقل نہیں ہو سکتی اور کوئی امام نہیں وفات پاتا تا وقتیکہ اس کا کوئی بیٹا موجود نہ ہو۔ جو اس کا وصی اور جانشین قرار پاسکے۔ نزاریہ فرقہ تاریخی شہادت کے خلاف یہ یقین رکھنے پر مجبور تھا کہ نزاری کی اولاد دنیا میں باقی ہے۔ لیکن یہ بالکل علیحدہ سوال ہے کہ حسن کا نزار کی اولاد میں سے ہونا باور کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اور اس سوال کو اس مناقشہ سے کوئی مماثلت نہیں دی جاسکتی جو فاطمیین کے مورث اعلیٰ عبید اللہ المہدی کے نسب کے متعلق مؤرخین نے پیدا کر دیا ہے۔ عبید اللہ کا نسب ان کے اپنے زمانہ میں اور اس کے بعد بھی ایک مدت طویل تک ہر اسلامی فرقہ کی نگاہ میں عموماً مقبول و مسلم تھا۔ اور جن لوگوں نے اس پر تعرض کی اور اس کی صحت میں شکوک و شبہات وارد کئے وہی اس کے مکلف ہیں کہ اپنے قول کے ثبوت میں شواہد و دلائل پیش کریں۔ لیکن حسن "علی ذکرہ السلام" کا نسب ایک صریح اور مشہور واقعہ کو غلط سمجھتا ہے۔ یعنی اس واقعہ کو..... کہ عرف عام میں وہ محمد ابن بزرگ امید کا بیٹا تھا لہذا بابر ثبوت ان پر ہے جو اس کو نزاری کی اولاد میں سے کہتے ہیں۔ منکرین کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اس انتساب کو صحیح قرار دین جو معلوم اور معروف تھا۔ تا وقتیکہ ایسے قومی براہین نہ پیش کئے جائیں جو ان کو اس نسب کے غلط ہونے کا یقین دلایا دیں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عباسیوں کی انتہائی کوشش کے باوجود بھی بہت سے مسلمان مورخین

جن کو اسماعیلی مذہب سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ فاطمیین مصر کے نسب کو صحیح اور مستند تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن حسن کے نسب کی دعاوی کو نزاری جماعت کے باہر شاید ہی کسی معتبر مؤرخ نے مانا ہو۔ ایک فرانسیسی ماہر اسلامیات موسیو بلوشے نے اپنی کتاب میں جس کا عنوان ”اسلام میں مسیح موعود کا عقیدہ“ ہے۔ جوینی کے علاوہ اور مؤرخین کے اقوال بھی نقل کئے ہیں۔ میر خود وہی دونوں روایتیں لکھتا ہے جو جوینی نے لکھی ہیں۔ ایک عرب مؤرخ ابن اندراق (۱۷۵۵ھ) کہتا ہے کہ نزاریہ کا یہ بیان ہے کہ مستعلی کے مستند خلافت پر شکمن ہو جانے کے بعد نزار قاهرہ میں رہ پڑا۔ یہاں حسن ابن صباح مخفی طور پر اس کی ملاقات کے لئے آیا۔ اور نزار نے حسن کی ایک بیٹی سے نکاح کر لیا۔ اس سے ایک بیٹا پیدا ہوا جس کا نام محمد المصطفیٰ یا محمد القائم تھا۔ اور نزار کے اس بیٹے کے ماں مردور ایام کے بعد ایک فرزند تولد ہوا جس کا نام اپنے نانا کے نام پر حسن علی ذکرہ السلام رکھا گیا۔ یہ روایت از سرتا پا مہمل اور بے بنیاد ہے۔ اسی اسماعیلی یا غیر اسماعیلی میان سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ موسیو بلوشے نے ان روایات کو نقل کرنے کے بعد یہ لکھا ہے کہ مستقر باللہ کا انتقال ۹۳۷ھ میں ہوا۔ نزار کا شیرخوار سچہ ۹۹۵ھ میں (نزاریہ روایت کے مطابق) الاموت لایا گیا جس کی پیدائش غالباً ۱۰۳۱ھ میں ہوئی۔

نزاری فرقہ کے مستند بیانات کی رو سے نزار اور حسن کے درمیان تین اور ائمہ مستورین بھی ہوئے یعنی ہادی الی اللہ ابن نزار۔ مہندی باللہ ابن ہادی۔ قاهر لغوث اللہ ابن مہندی۔ اکتیس سال کے عرصہ میں جو نزار کے شیرخوار سچہ کے الاموت آنے اور حسن کی ولادت کے درمیان حائل ہے۔ چار پشتوں کا گزر جانا کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔ موسیو بلوشے کے بیان پر ہم اپنی جانب سے یہ اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ نزار کی اولاد کو حسن ابن صباح اور اس کے جانشینوں کی محافظت اور ان کے قلعوں کی پناہ میں رہنے کے باوجود ستر اختیار کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ ستر دشمنوں سے کیا جاتا ہے نہ کہ اپنے معتقدین سے۔ اس موضوع پر زیادہ قلیل و قال کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے اس بحث کو واللہ اعلم بالصواب کہہ کر ختم کر دینا انسب معلوم ہوتا ہے۔

جلال الدین نو مسلم | حسن ابن صباح اور بزرگ امیدی کی قاتلانہ سیاست نے تمام اسلامی دنیا میں نزاری فرقہ کے خلاف نفرت و مخالفت کا ایک زبردست جذبہ پیدا کر دیا تھا۔ حسن اور اس کے بیٹے کی مذہبی بدعات نے مسلمانوں کی آتش غضب کو اور بھی مشتعل کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود نزاری جماعت کے سلیم الطبع اشخاص

بھی اس غیر معتدل روش سے بیزار تھے کیونکہ محمدؐ کے بیٹے جلال الدین حسن نے جس پر بعض مورخین اپنے باپ کو زہر دینے یا دلو لانے کا اہتمام وارد کرتے ہیں، ملت اسلامی سے تعلقات قائم کرنے کی بھی کوشش کی۔ ابا حنی اور بلخانہ عقائد کو سختی سے منع کیا اور شریعت اسلامی کو دوبارہ رواج دیا۔ بغداد کے عباسی خلیفہ سے نامہ و پیام شروع کیا اور اس سے اپنے مسلمان ہونے کی سند حاصل کر لی۔ معلوم نہیں کہ اس کا یہ رویہ کس حد تک فکھانہ تھا۔ جوینی کہتا ہے کہ وہ اپنے باپ کی زندگی میں بھی الحاد و اباحت کے خلاف نفرت کا اظہار کیا کرتا تھا۔ اور یہ بھی کہتا ہے کہ اس کی والدہ مسلمان عورت تھی۔ اس آخری فقرہ کا مفہوم صحیح طور پر سمجھ میں نہیں آتا کہ جوینی مسلمان سے کیا مراد رکھتا ہے اہل قزوین جو جلال الدین حسن کے قریبی ہم سایہ تھے اور جن کو نزاری حکومت سے بہت سی تکالیف پہنچی تھیں۔ جلال الدین کے خلوص نیت پر بغداد اور دور و دراز مقامات کے مسلمانوں سے زیادہ شک و شبہ وارد کرتے تھے۔ جلال الدین نے ان کو تشفی و اطمینان دلانے میں کوئی دقیقہ فرو گذار نہیں کیا۔ یہاں تک کہ جوینی کے بیان کے مطابق اس نے قزوین کے اعیان و قضاة کے بالمواہجہ اپنے اسلاف پر لعن و لعن کرنے میں بھی دیر نہ لگائی۔ بعض اور مورخین اس تمام کارروائی کو نمائشی خیال کرتے ہیں۔ اور جلال الدین کی سیاسی حکمت عملی پر محمول کرتے ہیں۔

ہم کو یاد رکھنا چاہیے اس کا عہد حکومت اس زمانہ سے تعلق رکھتا ہے جب مغلوں کی یورش ترکستان سے شروع ہو کر بلاد اسلامی کی حدود تک پہنچ گئی تھی۔ اور مسلمان اقوام اپنی بقا و وعافیت کے لئے مشوروش اور تفکر بھٹیں۔ نزاری جماعت کو مغلوں سے یہ توقع رکھنے کی بہت کم گنجائش تھی کہ وہ اسلام کے بدعتی فرقوں کو روایتی فرقوں سے تمیز کریں گے اور ان سے کوئی خاص رعایت ملحوظ رکھیں گے۔ ممکن ہے کہ جلال الدین کو بھی موقعہ کے محذوش ہونے کا احساس پیدا ہو گیا ہو اور اسلامی حکومتوں سے اتحاد قائم کرنے کی خواہش اسی مصلحت وقت کا نتیجہ ہو۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس اتحاد پر بہت زیادہ انحصار و اعتماد نہیں کرتا تھا۔ کیونکہ جوینی کا بیان ہے کہ جب ہلاکو خان کا لشکر بلاد اسلام میں داخل ہوا تو جیوں کے اس طرف کا پہلا بادشاہ جس نے اپنا قاصد ہلاک کے پاس بھیجا اور بندگی و طاعت کا اظہار کیا جلال الدین ہی تھا۔

بہر حال اس کی حکمت عملی کو خواہ سیاسی تاہم کا اقتضار خیال کیا جائے خواہ علامہ الدین محمدؒ دینی خلوص کا نتیجہ وہ اس کی زندگی کے ساتھ ہی ختم ہو گئی اور اس کے بیٹے علاء الدین محمدؒ کے دور حکومت میں نزاری جماعت کی سابقہ روش پھر عود کر آئی۔ علاء الدین

کی عمر صرف نو سال کی تھی۔ جب وہ اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ چونکہ نزاری عقیدہ کی رو سے امام کو اور انسانوں سے علم حاصل کرنے کی احتیاج نہیں ہوتی اور اس کا ہر قول فعل برحق ہوتا ہے۔ علاء الدین کی تعلیم و تربیت پر کوئی توجہ نہیں کی گئی۔ وہ اپنا وقت زیادہ تر لہو و لعب میں صرف کرتا تھا اور امور سلطنت کا انتظام اس کے وزیر یا حرم سرانے کی عورتوں کی رائے پر موقوف ہو گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو جماعت کے نظم و نسق میں برہمی پیدا ہو گئی اور اباحت و الحاد کہ دوبارہ سر اٹھانے کا موقع مل گیا۔ اور دوسری جانب علاء الدین نے ایسی مذہب و متبذل عادت اختیار کر لیں کہ اس کا وجود خود اس کی جماعت کے لئے باعثِ زحمت ہو گیا۔ اس کے بعض افعال و اقوال سے مؤرخین نے یہ شبہ وارد کیا ہے کہ وہ نقصِ تربیت کے علاوہ عقل و دماغ میں بھی مبتلا تھا۔ وہ اپنا وقت بیشتر اونٹوں اور بکریوں کے درمیان یا رذیل اور کلمینہ اشخاص کی صحبت میں گزارتا تھا۔ ایک شب وہ نشہ شراب سے مدہوش ہو کر اپنی بکریوں کے قریب ایک جھوپڑے میں سو رہا تھا چند شتر مان اور چرواہے اس کے گرد و پیش سو رہے تھے کہ آدھی رات کو شور و دخل ہوا۔ دیکھا تو علاء الدین مردہ تھا اور ایک کھڑا جس سے اسے قتل کیا گیا تھا اس کے قریب موجود تھا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ قتل اس کے بیٹے رکن الدین کی سازش سے ہوا۔ کیونکہ اس سے قبل باپ بیٹے میں بہت ناچاقی پیدا ہو گئی تھی اور رکن الدین بغاوت کا قصد کرتا تھا۔ لیکن جس شخص کو قتل کا ملزم گردانا گیا۔ وہ علاء الدین کا مقرب خاص جن مانند رانی تھا۔ جس کے تعلقات علاء الدین کے ساتھ نہایت مبہم اور رکیک قسم کے بیان کئے جاتے ہیں جن کو اس کے واقعی یا مفروضہ جرم کی پاداش میں قتل کیا گیا اور اس کی لاش جلادی گئی۔ اس کی اولاد میں ایک بیٹا اور بیٹی تھے ان کو بھی جلادیا گیا۔

علاء الدین کے عہد حکومت کا ایک قابل ذکر واقعہ وہ سفارت ہے جو ۶۳۵ھ یا ۱۲۳۸ء میں اسماعیلیہ الاموت نے شاہانِ فرانس اور انگلستان کے پاس اس مقصد سے بھیجی تھی کہ وہ مغلوں کے حملہ کی مدافعت میں ان کی امداد کریں۔ لیکن یہ سفارت بالکل ناکام رہی کہتے ہیں بشب آف و شپٹر نے شاہ انگلستان کی جانب سے نزاری سفیر کو جو جواب دیا وہ بدیں الفاظ تھا کہ ”ان کتوں کو ایک دوسرے کو نکلنے اور مٹ جانے دو۔ پھر ہم دیکھیں گے کہ ان کے کھنڈرات پر عالمگیر کیخونک کلیسا کی تعمیر ہوگی اور فی الواقعہ ایک ہی چوپان اور ایک ہی بھیڑوں کا گلہ باقی رہ جائیگا“ نزاری حکومت کو مسیحی طاقتوں میں اپنے حلیف تلاش کرنے کی احتیاج غالباً اس لئے پیش

آئی کہ علاء الدین نے اپنی نادانی سے ان روالبط کو منقطع کر دیا تھا۔ جو اس کے والد جلال الدین حسن نے نہایت مشکل سے اسلامی طاقتوں کے ساتھ قائم کئے تھے۔

رکن الدین غورشاہ | کا کچھ احساس تھا کیونکہ نزاری امامت کی مسند پر فائز ہونے کے

بعد پہلا کام جو اس نے کیا وہ یہ تھا کہ اپنی تمام ولایتوں کو یک حکم بھیجا کہ راستوں کو پُر امن رکھا جائے اور دین اسلام اختیار کیا جائے۔ لیکن اب وہ خطرہ عظیم جس کی مہموم سی شکل اس کے باپ اور دادا نے دیکھی تھی اپنی مہیب صورت لئے نزاری حصار کے دروازہ پر دستک دے رہا تھا۔ یعنی مغلوں کی درندہ صفت مگر قوا عدوان افواج مازندلاں میں تاخت و تاراج کر رہی تھیں۔ نزاری جماعت کے رب سے قومی محافظان کے مستحکم اور دشوار گزار قلعے تھے۔ جن میں الاموت کے علاوہ لم سر اور میوں و زفاص طور پر مضبوط و محفوظ خیال کئے جاسکتے تھے۔ اگر رکن الدین میں قیادت و حکومت کی صلاحیت ہوتی تو اس کے لئے صرف دو طریقے ممکن تھے یا تو وہ بالکل اپنے آپ کو مغلوں کے رحم پر چھوڑ دیتا یا سلطان خوارزم کی طرح مردانہ وار ان کا مقابلہ کرتا۔ لیکن اس نے جو طریقہ اختیار کیا وہ اس کے اور اس کی جماعت کے لئے سجدہ ہنک ثابت ہوا۔ اس نے مغلوں کے پاس مصالحت کے پیغام بھیجے لیکن اپنی عملی روش سے ان کو بدظن کر دیا۔

مغلوں کے سردار ہلاکو خاں کے گرد و پیش بہت سے مسلمان علما و مشیران اور عمال کی حیثیت میں موجود تھے یہ لوگ بھی مذہبی عداوت کی بنا پر ہلاکو کو ملاحدہ کے استیصال کی ترغیب دیتے رہتے تھے اور رکن الدین کے ہر ایک فعل کو ہلاکو کے سامنے ایسے رنگ میں پیش کرتے تھے کہ اس کو رکن الدین کی فریب کاری کا یقین ہو جائے۔ نزاری حکومت کے اعمال میں بھی بعض غدار افراد موجود تھے جن میں ناصر الدین محقق طوسی کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ طوسی آٹھ عشری شیعہ تھا۔ اور اپنی رضا و رغبت کے خلاف اسماعیلیہ کا مہمان تھا۔ یہ غدار اشخاص ادھر رکن الدین کو ابھارتے تھے کہ مغلوں پر اعتماد نہ کرے اور ہر مغلوں کو اکساتے تھے کہ رکن الدین کے قول و قرار کو باور نہ کریں۔ چنانچہ نتیجہ یہ ہوا کہ ہلاکو نے رکن الدین سے جھوٹے وعدے کر کے اپنے دام فریب میں گرفتار کر لیا۔ اس کے ماتھے سے اس کے بعض قلعوں کو مسما کر دیا اور میوں و زاور لم سر جیسے مستحکم قلعوں کو جن کی تسخیر مہینوں کے محاصرہ اور بے شمار مغلوں کی قربانی کے بعد ہی ممکن ہو سکتی تھی تقریباً مدت ہی اپنے قبضہ میں کر لیا۔ رکن الدین خود بھی ہلاکو کے مولعید

پہا اعتبار کر کے مغلوں کے لشکر میں آگیا۔ اور اس کے ایسا سے اپنے تمام قلعہ داروں اور وایوں کو یہ فرمان نافذ کیا کہ مغلوں کی مدافعت سے دستکش ہو جائیں اور ان کی بندگی و اطاعت قبول کر لیں۔ قلعہ الاموت نزاری جماعت کا گہوارہ تھا۔ اس کے محافظین اس ذلت آمیز حکم کی تعمیل پر آمادہ نہ تھے۔ لیکن مجبور ہو کر اس شرط پر راضی ہو گئے کہ ان کو اپنے اہل و عیال اور مال و بیتا کو قلعہ سے لے جانے کے لئے تین دن کی مہلت دی جائے۔ چوتھے روز مغلوں کا لشکر الاموت میں داخل ہوا جو تہی بھی اس لشکر کے ہمراہ تھا۔ وہ وہاں کے کتب خانہ۔ رصد گاہ اور عام تعمیرات کو دیکھ کر بہت متاثر ہوا۔ اور آبرسانی کے انتظامات حوضوں اور نہروں وغیرہ کا اپنی تاریخ میں خصوصیت سے ذکر کرتا ہے۔

بعض اور قلعوں نے بھی مغلوں کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی۔ لیکن رکن الدین کی بڑی ہمت نے ان کی کمر ہمت کو توڑ دیا اور منغل افواج نے ایک قلیل مدت میں تمام قلعوں کو تسفیر کر لیا۔ جب تک کہ رکن الدین کو اپنے آگے کار بنانے کی ضرورت تھی۔ مغلوں نے اس کو اور اس کے اہل و عیال کو خاطر مدارات سے رکھا لیکن اس کے طالع منحوس نے اسے امن سے نہ بیٹھنے دیا۔ اس کو چھپ سوجھا کہ مغلوں کے خان اعظم منگہ خاں کی زیارت کرے۔ ہلاکو خاں نے اس کو قراقرم روانہ کر دیا جو اس زمانہ میں مغلوں کا دار الحکومت تھا۔ وہاں پہنچا تو منگو خاں نے اس کی جانب مطلق التفات نہ کیا اور اس کی واپسی کا حکم دیا۔ اس کے ہمراہ مغلوں کا جو فوجی دستہ تھا اس کو غالباً مخفی ہدایات حاصل ہو چکی تھیں۔ سپاہیوں نے اُنکے سفر ہی میں اس بیچارے کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔

ادھر ہلاکو نے نزاریوں کے قتل عام کا حکم دے دیا اور رکن الدین کے خویش و اقارب اور نزاری جماعت کے افراد جو مغلوں کے ماتھے میں آئے۔ بیدریغ قتل کر دئے گئے جو تہی نے ان واقعات کے ضمن میں مغلوں کی شجاعت اور رکن الدین کے فریب و دغا کی داستان ایسے پرلہ میں بیان کی ہے جس کی کہ اس کے پاس نمکخواری سے توقع کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کے بیانات کو بغور مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت صاف منکشف ہو جاتی ہے کہ مغلوں کی فتح ان کی شجاعت سے زیادہ ان کی وعدہ شکنی اور مکاری کا نتیجہ تھی اور نزاری گروہ نے اپنی بساط کے موافق اپنی جانیں قرباں کرنے میں مصالفہ نہیں کیا۔ فتح حاصل کرنے کے بعد مغلوں نے نزاریہ کی تعمیرات کو تباہ و خراب کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں

کیا اور الاموت اور لم سر جیسے سر لفلک قلعوں کو زمین کے برابر کر دیا۔ یہ کام انہوں نے ایسے مکمل طور پر انجام دیا تھا کہ ایک یورپین خاتون جنہوں نے سنہ ۱۹۳۱ء و ۱۹۳۲ء میں ان قلعوں کے جائے وقوع کا معائنہ کیا تھا سوائے چند پتروں اور حوضوں کے موبہم آثار کے اور کچھ نہ دیکھ سکیں اور لڑے ہوئے مٹی کے برتنوں کے ٹھیکروں کے علاوہ وہاں اور کوئی چیز ان کو ایسی نظر نہ آئی جس سے یہ قیاس کیا جاسکے کہ ان چٹانوں اور پتھروں کے درمیان کبھی انسانوں کی بستی تھی۔ جوینی نے الاموت کی کیفیت تحریر کرتے ہوئے اس پہاڑ کو جس پر یہ قلعہ واقع تھا ایک اونٹ سے تشبیہ دی ہے۔ جو زمین پر اپنے زانو رکھے اور گردن جھکائے بیٹھا ہو۔ خاتون موصوفہ مس فریبا سٹارک نے اپنے سفر نامہ میں الاموت کی چٹان کی جو تصویر دی ہے وہ جوینی کی تشبیہ کی موزونیت کی تصدیق کرتی ہے۔

نزاریہ کی داستان نزاریہ الاموت کی داستان اسلامی تاریخ کا ایک نہایت دلچسپ باب ہے لیکن ہم اس داستان کو قصور و اختصار کے ساتھ نقل کرنے پر مجبور ہیں۔ تاہم چند باتیں کہنی ضرور معلوم ہوتی ہیں۔ جن کے کہنے کا اس وقت تک موقع نہیں ملا۔ اکثر مؤرخین نے ان مشاہیر اسلام کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ جو نزاریہ خدائیوں کے ہاتھ سے قتل ہوئے یا جن کے قتل کا اقدام کیا گیا۔ لیکن خوبی تقدیر سے بچ گئے۔ مؤرخ الذکر گو وہ میں جوینی بھی شامل ہے جس کی تاریخ جہانکشا سے اس باب میں بہت کچھ استفادہ کیا گیا ہے۔ اس پر بھی نزاریہوں نے حملہ کیا۔ لیکن ناکام رہے۔ ایک اور خوش قسمت شخص علامہ فخر الدین رازی تھے جو حسن ابن محمد بزرگ امید کے زمانہ میں بلدہ رے میں دس دیا کرتے تھے۔ علامہ مذکور اپنے درس میں نزاریہ عجت کے عقائد پر اکثر طنز و تعریض کیا کرتے تھے ایک روز وہ اپنے حجرہ میں تنہا تھے کہ ان کا ایک شاگرد جو کئی ماہ سے ان کے حلقہ درس میں شامل تھا اور جسے وہ اس کے ذوقِ تعلیم کی وجہ سے اپنے ارشد تلامذہ میں شمار کرتے تھے۔ حجرہ میں وارد ہوا۔ اور حبیب سے خنجر نکال کر ان کے سینہ پر سوار ہو گیا۔ علامہ فخر الدین نے پوچھا کہ میری کیا خطا ہے کہ تو میرے قتل پر آمادہ نظر آتا ہے۔ شاگرد نے جواب دیا کہ تم ہمارے امام اور ہمارے مذہب پر طعن و تشنیع کرتے رہتے ہو۔ اور چونکہ تم ایک عالم اور باوقار شخص ہو تمہاری باتوں کا اثر ہوتا ہے۔ لہذا ہمارے امام کا فرمودہ ہے کہ یا تو اپنی جان سے ہاتھ دھو لو اور بایہ اقرار کرو کہ آئندہ کوئی بات ہمارے جماعت کے خلاف نہ کہو گے۔ علامہ فخر الدین نے احتفاظِ نفس کو فرض جانتے ہوئے اس کی بہت منت سماجت کی اور یقین دلایا کہ آئندہ وہ نزاریہوں کے خلاف کچھ نہ کہیں گے۔ لیکن اس کو ان کے قول و قرار پر اطمینان نہ ہوا اور اصرار کیا کہ علامہ الاموت

کی حکومت کے وظیفہ خوار بن جائیں تاکہ کورنگ بننے کا خوف ان کو مخالفت سے باز رکھے۔ اس واقعہ کے بعد علامہ فخر الدین رازی نے ملاحدہ کی مذمت کو ترک کر دیا۔ اور اگر کوئی ان سے اس کا سبب پوچھتا تو وہ یہ جواب دیتے تھے کہ ملاحدہ بہت وزنی اور قاطع برائین رکھتے ہیں جن سے روگردانی کی مجھ میں طاقت نہیں۔ نزاریہ کے سب مخالفین علامہ موصوف جیسے خوش قسمت نہ تھے۔ اس فرقہ نے اپنی ڈیڑھ سو سال کی حکومت کے دوران میں بے شمار اشخاص کو قتل کیا۔ جن میں فاطمی اور عباسی خلفاء۔ ان سے کمتر درجہ کے امراء۔ علماء اور فقہاء غرض سہ طبقہ کے لوگ تھے۔ ابتدا میں تو ان کی قاتلانہ سرگرمی مذہبی محرکات کی تابع تھی لیکن بعد ازاں ان کے فدا یوں نے قتل کو اپنا پیشہ قرار دے لیا تھا۔ اور جو کوئی ان کی اجرت دینے پر آمادہ ہو وہ ان کے خجروں کو خرید سکتا تھا۔ بہت سے امراء ان کی خدمات سے مستفید ہوتے تھے کیونکہ کسی دشمن یا حریف سے مخفی حاصل کرنے کا یہ سب سے سہل طریقہ تھا کہ اس کو نزاری فدا یوں کے حوالہ کر دیا جائے۔ ان اعمال کی وجہ سے نزاریہ کا ایک لقب حشیشین یا حشاشین یورپ کی اکثر زبانوں میں قاتل کے لغوی معنی میں رائج ہو گیا ہے۔ اگرچہ بہت کم لوگ اس کی تاریخی اصل و ماخذ سے واقف ہیں۔ یہ لفظ (حشیشین) حشیش (یعنی بھنگ) سے مشتق ہے۔ جو ایک مشہور منشی بوٹی ہے جس کا استعمال ہندوستان کے یوگی وغیرہ زمانہ قدیم سے کرتے چلے آئے ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ نزاری فدا کی جب کسی محذوش کام کا قصد کرتے تھے تو اس کے نشہ سے اپنے جوش مذہبی کو تقویت دیتے تھے تاکہ اپنی جان کے خوف سے بے خطر ہو جائیں۔ یا یہ بھی قیاس ہو سکتا ہے کہ انہوں نے ہندو یوگیوں اور فطرار کی تقلید میں اس نشہ کی عادت اختیار کر لی تھی۔ اس ضمن میں ایک اور بعد از قیاس روایت بھی بیان کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حسن ابن صباح نے قلعة الامرت میں ایک ارضی بہشت بنائی تھی جس میں باغات و انہار۔ حور و قصور اور تمام ایسے سامان عیش و انبساط موجود تھے جو عام اسلامی تخیل میں بہشت کے لوازمات تصور کئے جاتے ہیں۔

جب کسی فدا کی سے کوئی دشوار اور خطرناک خدمت لینی ہوتی تھی تو اس کو بھنگ سے مدہوش کر کے اس لفظی بہشت میں پہنچا دیا جاتا تھا جب وہ آنکھ کھول کر دیکھتا تھا تو اس کو وہ سب اسباب تعلیش نظر آتے تھے جن کے نصیب ہونے کی اسے مرنے کے بعد توقع تھی۔ کچھ دنوں اسے ان اسباب سے تمتع حاصل کرنے کا موقع دیا جاتا تھا۔ بعد ازاں اسے دوبارہ مدہوش کر کے دنیا میں پہنچا دیا جاتا تھا۔ اور اس سے یہ کہا جاتا تھا کہ اگر دائمی طور پر

بہشت میں رہنے کے آرزو مند ہوتا جو حکم تم کو دیا جاتا ہے اس کی تعمیل میں بدل و جان کو شش کر دو
اگر تم اس سعی میں مر گئے یا مارے گئے تو درجہ شہادت حاصل کر دو گے اور ابد آباد تک بہشت میں
رہو گے۔ یہ روایت بالکل موضوعہ ہے اور اس کا ماخذ غالباً تیرھویں صدی کے مشہور یورپین سیاح
مارک پولو کا سفر نامہ ہے کسی معتبر مسلمان مؤرخ نے اس ارضی بہشت کا تذکرہ نہیں کیا اور اس کی حقیقت
صرف اس قدر معلوم ہوتی ہے کہ حسن ابن صباح اور بزرگ امید کی حسن تدبیر سے رودبار مازندران
کا وہ علاقہ جہان کا سکین تھا اور جو زیادہ تر خشک پہاڑوں اور بنجر چٹانوں پر مشتمل ہے ایک شاداب
اور سرسبز قطعہ زمین بن گیا تھا۔ نہروں۔ تالابوں اور آبپاشی کے دیگر مصنوعی ذرائع سے درختوں
اور اناج وغیرہ کی کاشت کی جاتی تھی۔ اور جب گردلواح کی وادیلوں کے دیہاتی باشندے دور
سے ان خوشنما باغات اور اہلہاتے ہوئے کھیتوں اور چرواہوں کا نظارہ کرتے تھے۔ تو ان
کی نگاہ میں نزاریہ کا کوہستان بہشت بریں کا نمونہ معلوم ہوتا تھا۔

ممکن ہے کہ مذکورہ بالا روایت ان جاہل اور تنگ نظر گنواروں کی اختراع ہو جسے مارک پولو نے
اٹائے سفر میں ان سے سن کر اپنے سفر نامہ میں نقل کر دیا ہو۔ قرون وسطیٰ کی یورپین اقوام کا
زیادہ واسطہ اس نزاری جماعت سے رہا جو ارض شام میں مقیم تھی۔ اسماعیلیہ مشرق کی ہر شاخ
حسن ابن صباح ہی کے زمانہ میں قائم ہو گئی تھی اور تیسری جنگ صلیبی میں اس نے نمایاں حصہ
لیا تھا۔ اس وقت اس جماعت کی سیادت ایک شخص راشد الدین (یا رشید الدین) انسان سے
متعلق تھی۔ جو الاموت کے حاکموں کے ماتحت ایک داعی کی حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن سیاسی اور
انتظامی قابلیت میں سوائے حسن ابن صباح اور بزرگ امید کے ان سب پر فائق معلوم ہوتا
ہے۔ یورپین و قائلے نگاروں نے اس کے حالات تفصیل سے بیان کئے ہیں حسن ابن صباح کی
مانندہ بھی اپنے مضبوط قلعہ میں عزلت گزیر رہتا تھا اور سچی اور مسلم اقوام کے برسرِ پیکار ہونے
سے فائدہ اٹھا کر اس نے اپنی طانت کو خاصہ بڑھا لیا تھا۔ اس کی حکمت عملی یہ تھی کہ مسلمان اور
مسیحی دونوں سے بیک وقت یا یکے بعد دیگرے نامہ و پیام جاری رکھتا تھا اور اپنی امداد
و تائید کے مواعید کے بالعوض ہر قسم کے حقوق و مراعات حاصل کر لیتا تھا۔

شام کا ایک اور اسماعیلی قائد جس کی شہرت نے تاریخ کی سرحد سے گزر کر دنیا کے افسانہ
کو معمور کر دیا ہے حمزہ تھا۔ یہ حمزہ نزاریہ شام کے قلعوں میں سے ایک کا حاکم تھا۔ شام کی
نزاری حکومت کی بھی وہی حکمت عملی تھی جس نے رودبار کی نزاری حکومت کو ایک عرصہ دراز

تک اپنے دشمنوں سے محفوظ رکھا تھا یعنی یہ کہ انہوں نے دشوار گزار کوہی مقامات میں استحکم قلعہ جات تعمیر کر لئے تھے اور ان کی آہنی دیواروں کی پناہ میں ان کی قلیل جمیعت دشمنوں کی کثیر افواج کا بخوبی مقابلہ کر سکتی تھی۔ حمزہ اپنے ان کارنامے نمایاں کی بدولت جو اس نے صلیبی محاذ میں اور بعد میں سلطان پیسرس کی افواج کے خلاف سرانجام دئے تھے بہت سی داستانوں کا ہیرو بن گیا جو شام اور مصر میں بہت مقبول ہو گئیں۔ اور بعد میں ترکی اور فارسی زبانوں میں بھی سدا ج پائیں۔ ان داستانوں کو حمزہ نامہ کہا جاتا تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ داستان امیر حمزہ کی اصل ہی داستانیں ہیں معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ مابعد میں اس اسماعیلی لٹل کو حضرت پیغمبر صل اللہ علیہ وآلہ وسلم کے چچا حضرت امیر حمزہ سے مخلوط کر دیا گیا۔ اور اس کی داستان امیر حمزہ کی داستان بن گئی۔ اگر یہ قیاس درست ہے تو بوستان خیال کی مانند داستان امیر حمزہ بھی اسماعیلی روایات کی مرہون ہو جاتی ہے۔

عربی اور فارسی میں اس قسم کے اور قصص (مثلاً قصہ عشر ابن شداد) بھی موجود تھے لیکن اردو میں الف لیلہ کے بعد ہی دو قصے زیادہ رائج و مقبول ہوئے ہیں نذرانیہ عجم کی تباہی کے بعد ان کی یہ دور افتادہ جمیعت بھی بد نظمی میں مبتلا ہو گئی۔ کچھ عرصہ تک وہ مملوک سلاطین کو (جو بخوبی قبول کے بعد مصر و شام پر قابض ہو گئے تھے) ہوا خواہی اور اطاعت شعاری کے اظہار اور عقائد اسلامی کے اقرار سے اپنی جانب مائل کرنے کی کوشش کرتے رہے لیکن آخر کار سلطان پیسرس نے ان کے قلعوں پر قبضہ کر کے ان کی خود مختار زندگی کا خاتمہ کر دیا۔ ان کے باقیات اب بھی ارض شام میں موجود ہیں لیکن ان کو کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہیں۔



باب نہم

باطنیہ کے باقیات و آثار

۵۶۷ھ میں اسماعیلی خلافت مصر کا خاتمہ سلطان صلاح الدین ایوبی نے کر دیا اور اس کے تقریباً ایک صدی بعد (۶۵۵ھ) میں اسماعیلی حکومت الاموت کو مغلوں نے فنا کر دیا۔ لیکن مذہب اپنے سیاسی اقتدار سے محروم ہو جانے کے بعد بھی اپنی مستحکم کو قائم رکھ سکتے ہیں اور اگرچہ واقعات مذکورہ کی تاریخ سے لے کر اس وقت تک ملت اسلامی کے کوائف بہت سے انقلابات کے متحمل ہو چکے ہیں لیکن اسماعیلیہ کی منتشر جماعتیں اب بھی دنیا میں باقی ہیں۔ اور ان کی گزشتہ عظیم الشان تنظیم کی خفیت سی نمودار بھی دکھائی دیتی ہے۔

اسماعیلیہ کی موجودہ جمعیت | فرانس کے مشہور عالم پروفیسر ماسیان نے ان جماعتوں کی جو فہرست مرتب کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولیم میں جو نزاری فرقہ کا مولد و مسکن تھا۔ اس فرقہ کی ایک خاصی تعداد رودبار۔ الاموت اور چوغاں کے نواح میں اب بھی پائی جاتی ہے۔ افغانستان اور ترکستان میں کوہ پامیر کی غریب مرتفع وادیوں میں بھی اسماعیلیہ موجود ہیں اور ان کی آبادی گلگت و چترال تک پھیلی ہوئی ہے۔ غالباً ان کے آبا و اجداد نے حکیم ناصر خسرو کی تبلیغ و تلقین سے اسماعیلی مذہب اختیار کیا تھا۔ لیکن اب ان میں سے اکثر نزاری فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہندوستان کے لوہرے (جو داؤدی اور سلیمانی دو جماعتوں میں منقسم ہیں) اسماعیلیہ کی قدیم اور اصلی فرع کی یادگار ہیں لیکن فوج اور بعض دیگر جماعتیں نزاری گروہ سے وابستہ ہیں اور ان کا قدیم مرکز ملتان کے جنوب مشرق میں تھا۔ جزیرہ نمائے عرب میں یمن اور شام اوائل سے ان کا مستقر رہا ہے۔ یمن میں بحران

کے نبی یم نے اٹھارویں صدی میں بحرین العسائیں جو قرامطہ کا مولد و مخرج تھے۔ قرامطی عقائد کو رواج دینے کی ناکام کوشش کی تھی اور اب بھی ان مقامات میں نزاریہ اور قرامطہ کی خاصی جمعیت ہے۔

حرانہ کا علاقہ بھی اسماعیلیہ کا ایک مرکز ہے اور سلیمانی بوہرہ جماعت کا داعی یہیں رہتا ہے۔ شام کے وہ مقامات جن کا اسماعیلی تاریخ میں ذکر آتا ہے مثلاً سلمیہ وغیرہ اب بھی اسماعیلیہ مذہب کے متبعین سے خالی نہیں ہیں۔ اگرچہ اس وقت اسماعیلیہ شام تقریباً سب نزاریہ عقائد کے حلقہ بگوش ہیں اور اس مذہب کی قدیم خالص جماعت کا وجود اس خط میں تقریباً مفقود ہے۔ براعظم افریقہ میں مغرب کا ملک جو فاطمیین کی خلافت کا سب سے اول مستقر تھا اسماعیلی اثرات کے اب بالکل پاک ہے لیکن ایک دو بربر قبائل کی رسومات میں اسماعیلی دعوت کا کچھ اثر اس وقت بھی پایا جاتا ہے۔ جزیرہ مالیش میں اسماعیلی بوہروں نے ایک اپنی نوآبادی قائم کر لی ہے اور نہ بنگالہ میں نزاریہ فوجوں کی معتد بہ جمعیت موجود ہے۔ ان کے علاوہ شاید دنیا کے اور حصص میں بھی اسماعیلی مذہب کے افراد پائے جاتے ہوں گے۔ لیکن ان کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔

اسماعیلیہ کے ان یاقیات میں ہندوستان کے بوہرے اور خوارجے سب سے زیادہ منظم اور ممتاز حیثیت رکھتے ہیں اور سموطی کی بنا پر ہماری خاص توجہ اور دلچسپی کے مستحق ہیں۔ لہذا اس باب میں ان کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کیا جائے گا۔ ان دو کے علاوہ ایک تیسری جماعت جس کا مفصل تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جبل لبنان (شام) کے روزنہیں۔ یہ جماعت اگرچہ اصطلاحی طور پر اسماعیلیہ کے فروع میں شمار نہیں کی جاسکتی لیکن اس کا اسماعیلیہ سے استفادہ قریب کا تعلق ہے اور اس کے حالات کا بیرونی دنیا کو عموماً استفادہ کم علم ہے کہ اس کو اس باب کے عنوان سے خارج کر دینا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

ان تینوں جماعتوں میں بوہرہ جماعت کو باوجود قلیل العدد ہونے کے اس اعتبار سے تقدیم و تفضیل حاصل ہے کہ وہ اسماعیلی مذہب کی قدیم روایا اور خالص تعلیم کی امین و محافظ ہے۔ ہندوستان میں اسماعیلی تحریک کی سب سے پہلی نمود قرامطہ کی سعی کا نتیجہ تھی جو غالباً تیسری صدی ہجری کے اواخر میں سندھ اور ملتان میں اپنے دائرہ عمل کو وسعت دینے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے

اس قطعہ ملک کے بعض مقامات میں اپنی حکومت بھی قائم کر لی تھی جو عرصہ دراز تک قائم رہی لیکن بدقسمتی سے ہندوستان کی تاریخ میں انکا بہت کم ذکر آتا ہے۔ اور جب تک کہ اسماعیلیہ اپنی قدیم روایات کو پر دمہ اخفا سے باہر نہ لائیں واقعات مذکورہ کا صحیح اور کافی علم حاصل کرنا ممکن نہیں ہو سکتا تاہم جیسا کہ پیشتر ذکر ہو چکا ہے۔ سلطان محمود غزنوی کی مہمات ہند میں سے ایک کا مقصد ملتان سے قرامطہ کا اخراج تھا۔ ترک و افغان بادشاہت کی تاریخ میں یہ بھی ذکر آتا ہے کہ اس فرقہ کے بعض لوگ پایہ تخت دہلی میں بھی موجود تھے۔ اور ایک مرتبہ انہوں نے بادشاہ وقت کو جامع مسجد میں جمعہ کی نماز کے وقت گھیر لیا تھا۔ اور اس کے قتل کا قصد رکھتے تھے لیکن بادشاہ نے ایک چور دوازے سے نکل کر اپنی جان بچا لی تھی۔ چونکہ اس فرقہ کے اباحی عقائد اور مخرب اخلاق رسومات کا بھی مدغین نے کچھ تذکرہ کیا ہے۔ یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیلیہ کے ہندوستان میں اولین داعی اور مبلغ قرامطہ کے گروہ سے تعلق رکھتے تھے یا نزاری فرقہ سے متعلق ہوں گے کیونکہ ان دونوں میں عقائد و اعمال کے اعتبار سے مشابہت تامہ پائی جاتی ہے۔

مؤخر الذکر قیاس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ نواح سندھ و ملتان میں جو اسماعیل اس وقت آباد ہیں وہ عموماً نزاری فرقہ میں شامل ہیں۔ شاید واقعات کا صحیح تسلسل اس طرح قصہ کیا جاسکتا ہے کہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں یہ علاقہ قرامطہ کا آماجگاہ تھا۔ اس کے بعد یہاں کے اسماعیلیہ نے نزاری دعوت قبول کر لی کیونکہ وہ مصر و یمن کی یہ نسبت مازندران اور خراسان سے زیادہ قریب تھے اور قرامطی عقائد کو نزاری عقائد سے فطری مناسبت اور مماثلت بھی ہے۔

بہر حال ہندوستان کی بوہرہ جماعت کی تکوین واقعات مذکورہ سے موخر ہے خود بوہرہوں کے بیان کے مطابق ان کا اول داعی عبداللہ تھا۔ جسے خلیفہ مستقر باللہ نے ہندوستان میں اسماعیلی تبلیغ پر مامور کیا تھا۔ یہ شخص خلیفہ کا فرمان لے کر پہلے یمن آیا اور وہاں کچھ روز رہ کر ہندی زبان سیکھی۔ اس کے بعد یمن سے روانہ ہو کر ہندوستان میں کھنباہت (صوبہ گجرات) کے ساحل پر وارد ہوا۔ خلیفہ نے ایک اور شخص احمد نامی کو بھی اسی خدمت پر متعین کیا تھا اور بوہرے کہتے ہیں کہ عبداللہ اور احمد دونوں ساتھ ہندوستان آئے تھے لیکن احمد کا بعد کے واقعات کے ضمن میں بہت کم ذکر آتا ہے۔ قاضی نور اللہ شوستری نے اپنی مجالس المؤمنین میں بوہروں کے مبلغ کا نام ملا علی تحریر کیا ہے لیکن اس کی تبلیغ کی جو کیفیت تحریر کی ہے وہ وہی ہے

جس کو اور مورخین عبداللہ کے سلسلہ میں نقل کرتے ہیں۔ غالباً قاضی صاحب کو ناموں کے بارہ میں مغالطہ لاحق ہوا ہے۔ عبداللہ کے درود ہند کی تاریخ ۶۷۷ھ بیان کی جاتی ہے۔ بوہرہ روایت کی رو سے وہ صاحب کشف و کرامات تھا اور ان صفات کی بدولت اس نے قلیل عرصہ میں یہ حیرتناک کامیابی حاصل کر لی کہ ایک راجپوت راجہ جس کا نام سدہ راجہ سنگھ بیان کیا جاتا ہے اور جس کو تمام ملک گجرات پر تصرف حاصل تھا عبداللہ کا معتقد ہو گیا اور اس کی فہمائش سے اسلام قبول کر لیا۔ راجہ کی تعظیم میں اس کی رعیت میں سے بہت لوگ مسلمان ہو گئے اور اس طرح اس جماعت کی بنیاد قائم ہو گئی جو بوہرہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ بوہرہ لفظ ہونہار سے مشتق ہے اور اس کے لغوی معنی تاجر ہیں۔ چونکہ یہ قوم زیادہ تر تجارت پیشہ ہے اس لئے بوہرہ کہلاتی ہے۔

ہمارے خیال میں بوہرہ قوم کی اصل و بنا کی توجیہ کے لئے مذکورہ بالا روایت کافی نہیں معلوم ہوتی۔ اسماعیلی گروہ کے ہند کے ساتھ تعلقات کا ابتدا سے پتہ چلتا ہے اور اس ضمن میں مورخین کی اس روایت کا اعادہ کیا جاسکتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت محمد ابن اسماعیل کی اولاد عباسی حکومت کے ظلم و عداوت کے خوف سے سندھ و قندھار تک منتشر ہو گئی تھی۔ میں بھی اسماعیلی تحریک کے آغاز سے اس مذہب کی دعوت کا ایک بڑا مرکز تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ افریقہ کی دولت فاطمیہ کے قیام میں داعی یمن ابن حوشب اور اس کے نائب ابو عبداللہ شیعہ کا کس قدر حصہ تھا۔ ادھر یمن کے تجارتی روابط ہند کے ساتھ قدیم الایام سے چلے آتے تھے۔ غرض کہ ہمارا خیال ہے کہ ہندوستان شروع ہی سے اسماعیلی مبلغین کا میدان عمل رہا ہے لیکن چونکہ یمن مصری خلافت اسماعیلیہ کے انراض کے بعد قدیم و اصلی دعوت کا سب سے بڑا مرکز بن گیا تھا اور بوہرہ اسی دعوت سے مستفید ہوئے ہیں۔ لہذا یہ امر قابل قبول ہے کہ مبلغین کی بیشتر تعداد یمن سے اس ملک میں آئی ہوگی۔ ان میں سے اکثر شاید تجارت کے بہانہ سے اس ملک میں آئے ہونگے یا یہ کہ تجارت بھی ایک مقصد ہوگا۔ لیکن اس کے ساتھ تبلیغ بھی شامل ہوگی رافریقہ میں اسلام کی توسیع زمانہ حال میں زیادہ تر عرب تاجروں کی سعی سے ہوئی ہے اور غالباً لفظ بوہرہ کی اصلی وجہ تسمیہ یہی ہے۔ موجودہ بوہرہ قوم ہمارے خیال میں سب کی سب ہندو الاصل نہیں قرار دی جاسکتی بلکہ اس میں ان مبلغین کے اخلاف بھی شامل ہیں جو یمن وغیرہ سے یہاں آئے تھے اور ان ہندوستانیوں کی اولاد بھی شامل ہے جنہوں نے ان کی دعوت کو لبیک کہا تھا اور جن سے کسی قسم کی فوری یا نسبی

تفریق و تمیز برتنا صحیح دینی موافقہ کے اصول کے خلاف ہوتا۔ ہمارے اس خیال کی تائید موجودہ بوسہ قوم کے جسمانی و ذہنی خصائص و خصائل کے مشاہدہ سے بھی ہوتی ہے۔ جو صوبہ گجرات و بمبئی کی کسی سندھ و قوم سے زیادہ عربوں سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ اور یہ مشابہت نوی علم اور ثنائہ فاندالوں میں زیادہ نمایاں ہے۔ گجرات کے کسی راجپوت راجہ کے قبول اسلام کی روایت کی تصدیق و توثیق کے بارہ میں ہم کچھ نہیں کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ امر قابل غور ہے کہ نزاری داعی نور الدین (الملقب بہ نورست ساگر) کے ذکر میں سرٹامس آرنلڈ نے اپنی کتاب اشاعہ اسلام میں یہ لکھا ہے کہ وہ سدہ راج کے عہد میں سندھ وستان آیا تھا جو ۹۶۷ھ سے ۱۰۳۷ھ عہد گجرات کا راجہ تھا۔ عبداللہ کاورد و سندھ ۶۱۷ھ میں بیان کیا جاتا ہے اور جس راجہ کو اس نے مسلمان کیا تھا اس کا نام یا لقب بھی سدہ راج یا سدہ راجو تھا۔ لہذا دونوں روایات میں ایک تاریخی تناقض ہے لیکن ممکن ہے کہ یہی نام یا لقب گجرات کے ایک سے زیادہ راجہ کا ہو۔

ستراامت اور مبنی دعوت ہم پیشتر بیان کر چکے ہیں کہ اسماعیلی تاریخ کی رو سے خلیفہ ائمہ نے اپنے انتقال سے قبل اپنے شیرخوار فرزند طیب کو داعی ابن مدین کے سپرد کر دیا تھا۔ اور عبدالمجید کو طیب کی نابالغی کے زمانہ میں امور سلطنت کا فیصل نامزد کیا تھا لیکن جب عبدالمجید نے اپنی خلافت کا اعلان کر دیا تو ابن مدین نے مصلحتاً طیب کو مستور کر دیا۔ اور ان کے یا ان کی اولاد کے کوائف و حالات کا علم اب ناممکن ہے اگر یہ علم اس زمانہ میں کسی کو سکتا ہے تو غالباً اسماعیلی (مستعلوی) جماعت کے پیشواؤں کو ہوگا۔ لیکن وہ اس کو اسرار دین میں شامل کرتے ہوئے اور کوئی غیر اسماعیلی ان اسرار و رموز سے آگاہ ہونے کی توقع نہیں کر سکتا۔ ان واقعات کے بعد اسماعیلیہ کی قدیم و خالص جماعت مصر سے مفقود ہو گئی۔ لیکن یمن میں ان کو ایک جلسے پناہ مل گئی۔ جہاں اس وقت صلیحی خاندان حکمران تھا۔ یہ خاندان فاطمیین مصر کا معتقد تھا۔ خلیفہ مستقر باللہ اور علی صلیحی کے روابط کا تاریخ سے ثبوت ملتا ہے۔ اور یمن کی دعوت کا استحکام داعی ملک بن مالک کا کام تھا جس نے قاہرہ میں رہ کر مستقر کے جلیل القدر داعی الموبد فی الدین شیرازی سے علوم دین کی تحصیل کی تھی۔ اگرچہ ملک سیدہ عروہ (رحمہ) کے انتقال کے بعد صلیحی خاندان کی قوت رو بہ انحطاط ہو گئی لیکن دعوت کا سلسلہ جاری رہا۔ اور داعی ملک کے بعد اس کا بیٹا داعی یحییٰ اور اس کے بعد داعی ذویب ابن مرسی اپنے دین کی ترویج و تحفظ میں کوشاں رہے۔ ذویب اسماعیلیہ مستعلویہ کا پہلا

داعی مطلق تھا کیونکہ اس کے زمانہ تک امام طیب مستور ہو گئے تھے۔ اگرچہ اس وقت سے آج تک بیعت ان کے ہی نام پر لی جاتی ہے۔ چونکہ بوسرے یمن کی دعوت سے منسلک ہیں طیب کی امامت کے حلقہ بگوش ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ امام آخر الزمان یعنی مہدی مہمود طیب کی اولاد میں سے ہوگا۔ غالباً وہ طیب کی جی وقائم ہونے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ان کی اولاد میں سے ہر زمانہ میں ایک امام مستور ہوتا ہے۔ داعی مطلق اس کے باب یا نائب کی حیثیت میں جماعت کے تمام دینی اور دنیوی امور پر کلی اختیار رکھتا ہے۔

یمن کی دعوت صلیحی خاندان کی تباہی اور زیدیہ اور سنی فرقوں کی شدید مخالفت کے باوجود بھی اپنے آپ کو زندہ رکھ سکے لیکن وہ راز داری اور اخفا جو ابتدا سے اسماعیلی دعوت کا لازمی تھے سیاسی مصالح کے اقتضا سے اب بھی زیادہ پختہ اور مضبوط ہو گئے۔ عقائد کے علاوہ تاریخ و روایت کو بھی مخفی رکھا جانے لگا۔ علم تاویل و تحقیق تو عوام سے ہمیشہ پوشیدہ ہی رکھا گیا تھا۔ اور جن اشخاص کو اس سے آگاہ کیا جاتا تھا ان کو سخت تاکید تھی کہ سوائے اہل بدعتی اشخاص کے اپنے علم کو کسی پر ظاہر نہ کریں۔ ان اسباب کی بنا پر اسماعیلی دعوت اس آخری زمانہ میں ایک ایسا نظام بن گئی ہے جس کا ہر ایک رکن اور عہدہ دار (مذہب) کیلئے داعی مطلق تک اپنے مفید یعنی اپنے سے بالا دست عہدہ دار کا تابع ہے جو اسرار و عقائد (جن کو اسرار اولیاء اللہ بھی کہتے ہیں) صرف اس وقت تلقین کرتا ہے جب اس کی رائے میں وہ شاگرد یا مرید ان اسرار کو قبول کرنے کا اہل ہوتا ہے۔ نیز چونکہ امامت حالت ستر میں ہے علم تاویل و تحقیق میں کسی جدید اضافہ کا امکان نہیں۔ کیونکہ بغیر امام کے اذن کے کوئی شخص اس قسم کے کام کا مجاز نہیں ہو سکتا۔

ان قیود کے باوجود دعاۃ یمن میں سے اکثر ذی علم اشخاص تھے اور ان کی تصانیف کا ایک گراں قدر ذخیرہ بوسروں کے پاس موجود ہے۔ جس کو وہ غیر اسماعیلی اشخاص کی نظروں سے محفوظ رکھنے میں انتہائی احتیاط برتتے ہیں۔ دعاۃ یمن کے سلسلہ میں آخری نامور شخص داعی عثمان الدین ادیسبن ابن حسن تھے جن کا زمانہ نویں صدی ہجری ہے۔ چونکہ یمن کے سیاسی کوالف روز بروز ناموافق ہوتے جاتے تھے اور زیدیہ فرقہ کے استیلا نے اسماعیلیہ کے لئے سوائے جبل حراز کی مشرقی جانب کی مرتفع چوٹیوں کے اور کوئی جگہ امن باقی نہیں رکھی تھی یہ مناسب خیال کیا گیا کہ دعوت کا مرکز یمن سے ہندوستان کو منتقل کر دیا جائے۔ چنانچہ داعی ادیسبن ابن حسن کے کچھ مدت بعد دعوت ہندوستان کو منتقل ہو گئی۔ کہا جاتا ہے کہ یمن کا آخری داعی

محمد ابن حسن تھا اور جو شخص ہندوستان میں سب سے اول اس منصب جلیلہ پر فائز ہوا۔ اس کا نام یوسف ابن سلیمان تھا۔ یوسف ابن سلیمان کے جانشین داعی جلال الدین ہوئے اور ان کے بعد داؤد ابن عجب شاہ داعی مقرر ہوئے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس ملک کی فضا جو افتراق و فرقہ بندی کے لئے خاص طور پر موزوں واقع ہوئی ہے۔ اسماعیلیہ جماعت کے اتحاد کے لئے بھی مضر ثابت ہوئی۔ اور داؤد ابن عجب شاہ کے بعد جماعت میں ان کے جانشین کے تقریر پر اختلاف پیدا ہو گیا۔ ایک فریق نے داؤد ابن قطب شاہ کو ان کا جانشین تسلیم کر لیا۔ دوسرے فریق نے داؤد ابن عجب شاہ کی زوجہ کے برادر زادہ سلیمان ابن یوسف کو داعی قرار دیا۔

بوسرہ جماعت کا افتراق اس اختلاف کی وجہ سے بوسرہ اسماعیلیہ جماعت دو بڑے فرقوں میں منقسم ہو گئی جن میں سے ایک داؤد ابن قطب شاہ کی رعایت سے داؤد یہ اور دوسری سلیمان ابن یوسف کی پاسداری سے سلیمانینہ کہلاتی ہے۔ ان دونوں فرقوں میں کوئی اصولی تخالف نہیں صرف سلسلہ دعوت جداگانہ ہے۔ تعداد کے لحاظ سے داؤدی فرقہ کو غلبہ حاصل ہے اور ان کے موجودہ داعی ملاظا ہر سلیف الدین سورت میں رہتے ہیں ہندوستان کے اکثر بوسرے ان کے متبع ہیں سلیمانی فرقہ قلیل التعداد لیکن تعلیم و معاشرت کے اعتبار سے فائق ہے۔ یمن کے اسماعیلیہ اکثر اسی فرقہ میں شامل ہیں اور ان کا داعی یمن میں رہتا ہے۔ موجودہ داعی کا نام علی ابن محسن بیان کیا جاتا ہے۔

بوسرہ عقائد بوسرے اسماعیلیہ کی قدیم و خالص تعلیم کا اتباع کرتے ہیں اور اس تعلیم کے اصول و عقائد کے بارہ میں جو کچھ بیرونی دنیا کو معلوم ہے۔ اس کی اشترک و تفصیل پیشتر کی جا چکی ہے۔ لہذا اس مضمون پر مزید خامہ فرسائی کی ضرورت نہیں۔ چونکہ ان میں سے اکثر کے آباؤ اجداد ہندو الاصل تھے ان کے رسم و روایات اور معاشرت میں ہندی اثر پایا جاتا ہے۔ وہ قمری مہینوں کا آغاز رویت ہلال سے نہیں کرتے بلکہ اُن کا ایک خاص طریقہ ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر ایک مہینہ مسلمانوں کے عام شمار سے دو ایک روز قبل شروع ہوتا ہے۔ اور رمضان کا مہینہ ہمیشہ پورے تیس دن کا ہوتا ہے۔ بوسروں کا طریقہ اگرچہ ہندوؤں کی جہت سے کی طرح علم ہیئت و ہندسہ پر مبنی ہے۔ لیکن ان کا اس کے متعلق یہ دعویٰ ہے کہ یہ طریقہ ان کے اماموں نے وضع کیا تھا اور رمضان کے پورے تیس دن ہونے کی ضرورت وہ اس آیت قرآنی سے ثابت کرتے ہیں جس میں صوم کے ایام کو گنے ہوئے دن فرمایا گیا

ہے۔ ان کے مذہبی عقائد میں سوائے دو ایک مسائل کے کوئی شے ایسی نہیں جسے ہندو عقائد سے ماخوذ یا مماثل قرار دیا جاسکے۔ ان مسئلے مسائل میں سب سے اہم تنازع کا عقیدہ ہے جس کے متعلق یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا وہ اسماعیلی مذہب کا ابتداء سے ایک جزو رہا ہے یا لوہروں نے ہندوستان کے قدیم مذاہب سے مستعار لیا ہے۔ یہ لوگ عموماً پابند صوم و صلوٰۃ ہوتے ہیں اور لوہریں دینی کا بہت احترام کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ ڈاڑھی منڈانا اور تنباکو کا استعمال تک ممنوع خیال کرتے ہیں۔ ان کے مذہبی پیشوا اکثر عالم و فاضل اشخاص ہوتے ہیں۔ اور زمانہ حال میں ان کے بعض خاندانوں (خصوصاً سلیمانی جماعت) نے مغربی تعلیم اور مختلف علمی پیشوں میں بہت شہرت حاصل کی ہے۔ داعی مطلق کا جماعت پر پورا اختیار اور کامل اقتدار ہے۔ اگرچہ زمانہ کی موجودہ آزاد روش سے متاثر ہو کر بعض تعلیم یافتہ افراد نے انحراف و بغاوت کا قصد کیا ہے۔

سلیمانی جماعت کے داعی مطلق داعی البلاغ ہونے کا بھی دعویٰ کرتے ہیں اور ان کی اجازت سے دو ایک غیر مذاہب کے اشخاص اسماعیلی جماعت میں داخل کر لئے گئے ہیں۔ لیکن عمومی حیثیت سے لوہروں کو ایک محدود قوم یا جماعت تصور کیا جاسکتا ہے۔ جس میں نئے اراکین کا داخلہ بند ہے۔ اور مناکحت وغیرہ کے تعلقات بھی صرف جماعت کے اندر ہی روا رکھے جلتے ہیں۔

خوبے لوہروں کے مقابل میں خوبے اور ان کے ملحقات ہندو اثرات سے زیادہ ملوث معلوم ہوتے ہیں۔ اور غالباً نسلی حیثیت سے بھی وہ زیادہ خالص ہندو الاصل۔ یہ جماعت جیسا کہ پیشتر بیان ہو چکا ہے اسماعیلیہ نزاریہ کی ایک شاخ ہے۔ اگرچہ بعض خوبوں نے سنی یا اثنا عشری عقائد اختیار کر لئے ہیں۔ ان مؤخر الذکر خوبوں کی تعداد بہت قلیل ہے اور وہ ہمارے دائرہ کلام سے خارج ہیں۔ نزاری خوبے بمبئی کے ہزاری نس آغا خاں کو اپنا امام تسلیم کرتے ہیں اور بین کے زید یہ فرقہ کو نظر انداز کر کے غالباً ہی ایک شیعہ فرقہ ہے جو ایک امام حاصر کی موجودگی کا مقرب ہے آغا خاں کی امامت کا اقرار ان کے حسن "علی ذکرہ السلام" کا خلف و جانشین ہونے کے اعتقاد پر مبنی ہے۔ اور اس کی تشریح اس کتاب کے آخری حصہ میں کی جائے گی۔ سر دست ان کو الف کا اجمالی بیان منظور ہے جو خوبوں کے نزاری فرقہ میں داخل ہونے کا باعث ہے۔

الاموت کی تباہی کے بعد نزاریہ کی حالت اگرچہ جوینی وغیرہ جو الاموت کی تباہی اور نزاریہ عجم کی تخریب کے چشم دید

گواہ تھے یہ کہتے ہیں کہ ہلاگوں نے الاموت کے آخری فرماندار کن الدین خورشاہ کے قتل کے بعد اس کے خاندان اور اس کی جماعت کا قلع و قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا تھا لیکن تاریخ کے مطالعہ سے متعارفات اس قسم کے ملتے ہیں کہ نزاری جماعت زمانہ مابعد میں بھی نہ صرف اپنے اصلی مسکن یعنی کوہستان مازندان و رودبار بلکہ ایران کے دیگر صوبجات و بعض بلعہ ممالک میں بھی باقی رہی اور امامت کا سلسلہ کن الدین خورشاہ کے خاندان میں بدستور جاری رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس خاندان کے بعض اراکین مغلوں کے قتل عام سے بچ گئے اور ان کے ظالم چنگل سے دور رہنے کے لئے جنوب کی جانب ہجرت کر گئے۔ کیونکہ ان کا آخری مستقر بلادِ قم میں ثابت ہوتا ہے۔ الاموت کی تسخیر کے تقریباً بیس سال بعد یعنی ۶۴۷ھ (۱۲۵۰ء) میں رکن الدین خورشاہ کا ایک بیٹا اپنی جماعت کی مدد سے دوبارہ الاموت پر قابض ہو گیا۔ لیکن ہلاگوں کے بیٹے اباقاخان نے اسے شکست دے کر اس کی جمیعت کو فنا کر دیا۔

شام کی نزاری جماعت بھی مملوک سلاطین مصر اور مغلوں کی کشمکش کی بدولت کچھ عرصہ تک اپنی سیاسی حیثیت کو قائم رکھ سکی اور اس عرصہ میں مغل و مملوک دونوں اپنے دشمنوں کے خلاف ان کی قاتلانہ خدمات سے فائدہ اٹھاتے رہے لیکن آخر کار سلطان ہمس نے ان کی قوت کا خاتمہ کر دیا۔ تاہم ایران اور شام کے ان علاقوں میں جو نزاری فرقہ کی قوت کا مرکز تھے ان واقعات کے بعد بھی ان کو خاصہ اقتدار اور غلبہ حاصل رہا۔ چنانچہ ہلاگوں کے آٹھویں جانشین ابوسعید بہادرخان کے عہد حکومت میں جب الاموت کی تباہی کو باسیٹھ سال گزر چکے تھے تو بہستان کے صوبہ دار شاہ علی سجستانی کی تحریک سے علمائے دینی کا ایک وفد اس علاقہ کو روانہ کیا گیا تاکہ وہاں کے باشندوں میں شریعہ اسلامی کو رواج دے۔ اور الحاد و اباحت کے آثار کو مٹائے۔ اس وفد کے سب سے زیادہ سرگرم رکن شیخ عماد الدین بخاری تھے جو اپنے زمانہ کے

فقہاء میں بہت ممتاز خیال کئے جاتے تھے۔ جب یہ وفد بلدہ قہن میں پہنچا تو نماز کا وقت قریب تھا۔ شیخ مذکور نے یہ خیال کر کے کہ صلوٰۃ ہر ایک مسلمان کا فرض اولین ہے۔ ایک مسجد کی سقف سے آواز دہان بلند کیا۔ نزاریوں کے کان اس آواز سے اس قدر نا آشنا ہو گئے تھے کہ ان کے ایک جم غفیر نے مسجد پر دھاوا کر دیا۔ اور شیخ اور اس کے رفقاء جو شہادت کا درجہ حاصل کرنے کے لئے تیار نہ تھے راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ممکن ہے کہ اس روایت میں کسی قدر مبالغہ ہو۔ اور قہن کے نزاری ساکنین کا غیظ و غضب مطلق اذان کے خلاف نہ ہو۔

بلکہ اذان کے اس طریقے کے خلاف ہو جو اہل سنت و جماعت کے ہاں رائج ہے۔ بہر حال یہ رواج اس امر کی شاہد ہے کہ مغلوں کی تخریبی سعی کے باوجود اس علاقے میں جو نزاری فرقہ کا وطن مانا تھا۔ بہت سے شہر مثلاً برجنڈ۔ قین وغیرہ اس فرقہ کے لوگوں سے معمور تھے۔ لیکن مردہ آیام کے بعد ان پر یہ حقیقت منکشف ہو گئی کہ اب ان کے لئے ایوان و شام میں سیاسی ریشہ دوانیوں کا مجموعہ باقی نہیں رہا۔ اور اگر ان کو زندہ رہنا مقصود ہے تو اس کی صرف یہی شکل ہو سکتی ہے کہ وہ حتی الامکان اپنے آپ کو نمایاں بنانے سے احتراز کریں اور اپنے عقائد کا مظاہرہ نہ کریں۔ چنانچہ مورخین لکھتے ہیں کہ اس ابتدائی ناگوار تجربہ کے باوجود شیخ عہاد الدین بخاری اور ان کے رفقاء کی فہمائش اور حکومت کے دباؤ سے کوہستان کی آبادی رفتہ رفتہ شریعت اسلامی سے مانوس ہو گئی اور الحاد و اباحت کی علامات محو ہو گئیں۔ لیکن غالباً اس کا صرف یہی مطلب ہے کہ نزاری عقائد نے تقیہ و کتمان کا مسلک اختیار کر لیا۔ کیونکہ وہی مورخین یہ بھی لکھتے ہیں کہ دوپٹیں گزرنے کے بعد عہاد الدین کے پوتے جلالی کو شاہ رخ ابن امیر تیمور نے نواح کوہستان میں اس خدمت پر مامور کیا کہ اس صوبہ کی مذہبی کوالف کا بچھم خود معائنہ کرنے کے بعد اپنے مشاہدات سے سلطان کو آگاہ کرے۔

جلالی نے تفصیل حالات کے بعد جو رائے قائم کی اس کا حاصل یہ تھا کہ علاقہ مذکورہ کے علماء اور فقہاء بدعت والحاد سے میرا اور مذہب اہل سنت میں راسخ العقیدہ ہیں۔ دماقین و تاج اور افراد کا سبب بھی خوش عقیدہ مسلمان ہیں لیکن بعض قلعوں کے محافظ اور ان کے ماتحت عمال نام نہان درویش اور صوفی اور اکثر مساوات مشتبہ رویہ رکھتے ہیں۔ اور ان پر نگرانی کی ضرورت ہے۔ جلالی کی یہ رائے صاحب معلوم ہوتی ہے۔ مغلوں کی دور حکومت میں نزاری فرقہ کا طرز عمل یہ رہا کہ بظاہر وہ اور مسلمانوں سے مختلف رہتے تھے اور کسی کو ان کے عقائد و اعمال پر شک نہ گزرتا تھا۔ لیکن وہ پردہ وہ اپنی جماعت کے تحفظ و تقویت کے مواقع تلاش کرتے رہتے تھے اور اس مقصد کے حصول کے لئے حکومت کے اکثر شعبہ جات میں اپنے قدم جما نے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کا ایک حیلہ یہ تھا کہ سلاطین و امراء سے مالگناری کی تحصیل کا اجارہ حاصل کر لیتے تھے اور پھر مختلف طریقوں سے بھاری رعایا سے ایسی گراں رقومات وصول کرتے تھے۔ کہ حکومت کے مطالبات کو پورا کرنے کے بعد بھی بہت سا فاضل روپیہ ان کے ہاتھ میں بچ رہتا تھا۔ جسے وہ اپنے فرقہ کے مفیدہ مطلب کو پورا کرنے کے بعد بھی بہت سا فاضل روپیہ ان کے ہاتھ

میں بچ رہتا تھا جسے وہ اپنے فرقہ کے مفید مطلب امور پر صرف کر سکتے تھے۔ ان تدابیر سے ان کی سابقہ عظیم الشان تنظیم کا کچھ پر تو ان کی حکومت کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہ گیا اور اس وقت سے لے کر آج تک کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرنا جس میں نزاری جماعت کو اپنے اتحاد کا احساس کم و بیش نہ رہا ہو یا وہ جماعت ایک امام یا پیشوا کے وجود سے خالی رہی ہو۔ تاہم چودھویں صدی عیسوی کے آغاز سے لے کر اٹھارھویں صدی کے ختم تک ایران کی نزاری جماعت کی تاریخ ایک ایسی تاریکی میں مستور ہے۔ جس میں یورپین مستشرقین کی متحسّس نگاہیں بھی رخنہ اندازی سے اب تک قاصر ثابت ہوئی ہیں۔ اس پانچ سو سال کی مدت کے نصف اول میں ایران مغلوں کے زیر تصرف تھا۔ جن کے اکثر سلاطین مذہب اسماعیلیہ سے کوئی مسامحت یا رواداری ملحوظ رکھنے کو جائز نہ سمجھتے تھے۔

پندرھویں صدی سے سلطنت صفویہ کے عروج کا آغاز ہوا اور اگرچہ اس وقت سے ایران میں شیعیت کا غلبہ رہا ہے۔ لیکن صفوی اور قاجار دونوں حکمران خاندان اثنا عشری مذہب کی حمایت و ترویج میں استدر سرگرم تھے کہ ان کے زمانہ میں اسماعیلیہ کو اپنے مذہب کے اعلان و اشاعت کا اس سے بھی کم موقعہ ملتا جو کسی سنی حکومت کے زیر سایہ نصیب ہو سکتا ہے۔

نزاری اور صوفی | مسٹر ایلف کا خیال ہے کہ اس درمیانی زمانہ میں نزاریہ کی قوت عمل متفشو حلقوں میں اثر انداز رہی اور تیرہویں صدی سے لیکر پندرہویں صدی تک کا ایرانی تصوف نزاری عقائد کا مرہون منت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ صوفیوں کے مدارج ثلاثہ بشریعت، طریقت و حقیقت اسماعیلیہ کے ظاہر و باطن کی تفریق کا عکس ہیں۔ حقیقت سے مراد خالص باطن ہے۔ خصوصاً باطن کا وہ مفہوم جو اسماعیلیہ الاموت نے حسن کی مفروضہ قیامت کے بعد رواج دیا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایران کے بعض درویشوں کے مخفی عقائد سب سے اوپنے درجہ یعنی مرتبہ حقیقت میں علی الہی عقیدہ کے بالکل مطابق ہیں۔ اور ہر ایک باخبر اور تعلیم یافتہ درویش کو نزاری ائمہ کا شجرہ حفظ کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ عموماً وہ درویش نہیں جانتا کہ یہ کون اشخاص تھے۔ نزاریہ فرقہ کا چالیسواں امام نزار ثانی نعمت الہی درویشوں کے گروہ کا ایک موقر کن تھا اور اسی گروہ میں اس کا نام یالقب عطا اللہ تھا۔ اس کے پیرو جو پہلے حراسان میں اور بعد ازاں کرمان میں منتوطن تھے۔ عطار الہی کہلاتے ہیں۔ ہماری رائے میں اس کے بادر کرنے میں کوئی تاثر نہیں ہو سکتا کہ اس مقبولیت سے فائدہ اٹھا کر جو تصوف

کو ایران میں بارہویں صدی سے ہندوہویں صدی تک حاصل تھی بہت سے نزاری مبلغ صوفیا اور درویشوں کے لباس میں عوام کو سحر کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے۔ اور شاید بعض جاہل صوفیوں اور درویشوں کو بھی اپنے مخصوص عقائد سے ملوث کر لیتے تھے۔

جلالی کے اس بیان سے جس کو ہم ابھی نقل کر چکے ہیں اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے لیکن اگر مسٹر الویلف کا یہ خیال ہے کہ ایرانی تصوف کسی معتد بہ حد تک نزاریہ جماعت کا ساختہ پرواختہ ہے تو ہم نہایت اویس کے ساتھ ان سے اختلاف کی جرأت کرتے ہیں۔ تصوف اور نزاریہ مذاہب کے درمیان ایک سطحی مماثلت کے باوجود بعض ایسے اصولی اختلافات ہیں جن کو ان دونوں طریقوں میں بین و غیر تیز قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور مسٹر الویلف تاریخی مذاہب کی اس حقیقت سے نا آشنا نہیں ہو سکتے کہ اصولی اختلافات کا تو کچھ کہنا ہی نہیں چند فردی اختلافات بھی دو مذاہب کے درمیان ایک ایسی حد فاصل قائم کر دیتے ہیں جس کو نظر انداز کرنا کسی طرح روا اور درست نہیں ہو سکتا۔ ہم کو معلوم ہے کہ نزاریہ جو بے سنائی۔ عطار۔ جلال الدین رومی جیسے مشاہیر صوفیاء کو اپنے فرقہ میں شمار کرتے ہیں۔ لیکن وہ تو ابن سینا کے متعلق بھی یہی دعویٰ کرتے ہیں جو نزاری جماعت کی ملکوتین سے بہت پہلے انتقال کر چکا تھا۔

اسماعیلیہ و متصوفہ تعلیمات میں جس قدر باہمی مشابہت ہے اس کو اوراق میں کافی طور پر واضح کیا جا چکا ہے۔ یہ مشابہت جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ اس بات کا نتیجہ ہے کہ ان دونوں نے ایک ہی مذہبی اور فلسفیانہ خرمین سے خوشہ چینی کی ہے۔ لیکن یہ اشتراک عمل تیسری صدی ہجری میں تقریباً ختم ہو چکا تھا۔ جب نزاری فرقہ اور ان کے مخصوص عقائد کا کہیں وجود بھی نہ تھا۔ اس کے بعد سے صوفیا اور اسماعیلیہ کا مسلک بالکل جدا گانہ رہا ہے۔ اگرچہ یہ مان لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہو سکتا کہ بعض اسماعیلی مبلغ تصوف کا ظاہری جامہ پہن کر عوام الناس کی ارادت و عقیدت حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے اور بعض جاہتیں مثلاً اناطولیہ اور البانیا کے بیکناشی یا کشیر کے نور بخشی جو متصوفہ سلوک و طریقت کا دعویٰ کرتی ہیں۔ حد حقیقت شیعہ باطنیہ خیالات سے ملوث ہیں۔ حقیقت و طریقت کے بارہ میں صوفی نظریہ نزاری فرقہ کے باطن کے تسخیل سے بالکل مختلف ہے۔

یہ صحیح ہے کہ بعض غیر معتدل صوفی باطنیہ کی مانند الحاد و اباحت و سقوط عبادات کا رجحان ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن وہ ان خلافت شریعت امور کو صرف چند منتخب اشخاص کے لئے

جائز خیال کرتے ہیں اور اس حجاز کو ان اشخاص کے خاص حالات قلبی پر مبنی کرتے ہیں جن میں انسان معمولی فرائض دینی و دنیوی کا مکلف قرار نہیں دیا جاسکتا اور اس کے اقوال و افعال اس کے اپنے اختیار میں نہیں سمجھے جاسکتے۔ ایسے کیفیت و جدلیے کی حالت میں جو کچھ وہ کہتا یا کرتا ہے شرعی نقطہ نگاہ سے بھی قابل معافی ہے۔ کیونکہ تکالیف شرعی کے لئے عباتی ہوش و حواس شرط ہے۔ تاہم محتاط صوفی ایسے اضطراری احوال کو تزکیہ باطنی کے کمال کی دلیل نہیں سمجھتے اور نہ اس کو عام آدمیوں کے لئے سند قرار دیتے ہیں بلکہ یہ ایک قسم کی معذوری اور عجز ہے جو منازل طریقت کے طے کرنے میں بعض اہل باطن کو لاحق ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کے روایات کو صوفی اصطلاح میں شیطانیات کہتے ہیں اور شیطانیات کو صوفیاء طریقت و حقیقت کا ماحصل یا دستور العمل قرار نہیں دیتے۔

اس گروہ کے کسی معتبر فرد کو یہ جرأت کبھی نہیں ہوئی کہ نزاد یہ فرقہ کے متقدموں کی مانند شریعت کو اصولی طور پر منسوخ و معطل کر دے یا باطن کو شرعی اور فرائضی کے انکار کا مرادف تصور کرے۔ لہذا منصوصہ کا خاص احوال میں شریعت سے اعراض باطنیہ نزاد یہ کے عمومی اور قطعی ترک شریعت سے فی الحقیقت کوئی نسبت نہیں رکھتا۔ میٹر اولف نے نزاد یہی فرقہ کی چند فارسی تصانیف اور ایک نزاد یہی شاعر خاکی خراسانی کے دیوان کے منتخبات شائع کر کے مذہبیات کے عجائب خانہ میں نہایت دلچسپ اضافہ کیا ہے۔ ان کو ان تصانیف کے قدیم ہونے کے بارہ میں خود کچھ شکوک و شبہات ہیں۔ لیکن ان کے مضامین کو وہ بالکل مستند خیال کرتے ہیں۔ ادبی پسو سے نزاد یہی نظم و نثر کے یہ نمونے معمولی صوفی ادبیات سے بہت ادنیٰ اور لپٹ ہیں۔ ان کا اسلوب عامیاناہ اور تخیل جاہلانہ ہے۔ بعض صوفی اصطلاحات کا استعمال ضرور ہے۔ لیکن جیسا کہ خود میٹر اولف نے واضح کر دیا ہے۔ ان اصطلاحات کا مفہوم ان کے صوفی مفہوم سے بالکل مختلف ہے۔ ان کے مضامین میں بھی تصوف کی کوئی خاص جھلک نظر نہیں آتی۔ علی اللہ عقائد ترک شریعت اور باجی اخلاقیات کے علاوہ اگر کچھ ہے تو صرف امام کی کورائے اطاعت اور اس سے محبت رکھنے کی تاکید ہے جس کو متصوفہ کے فانی الشیخ ہونے سے اس لئے تشبیہ نہیں دی جاسکتی کہ امام کی اطاعت و محبت جنت کی کلید ہوتو ہو مگر اس کو روحانی ترقی کا ایک درجہ تصور کرنے کا خیال بالکل منقود ہے۔ غرض کہ کوئی چیز ان نزاد یہی تصانیف میں ایسی نہیں جس سے یہ گمان پیدا ہو سکے کہ نزاد یہی فرقہ کی تعلیمات صوفیہ کے لئے

بدایت کا مرتبہ ہے ہو سکتی تھیں خصوصاً جب ہم اس حقیقت پر غور کرتے ہیں کہ نزاری فرقہ کے انتشار اور صفوی حکومت کے آغاز کا درمیانی زمانہ وہ زمانہ ہے جس میں متصوف کلام و ادب کے بہترین نمونے فارسی زبان نے پیدا کئے۔ غرض کہ ہر پہلو سے آدمی اس نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ ایرانی تصوف نے ایرانی نزاریت سے مطلق استفادہ نہیں کیا اور نہ نزاری مذہب میں کوئی ایسی چیز تھی جو تصوف کے روحانی خزانہ میں اضافہ کے قابل ہو۔ اکثر لوہر میں مستشرقین نے تصوف کو اس کی اصل یعنی اسلامی توحید سے منقطع کر کے تجسیدیت اور نصرائیت وغیرہ سے منسوب کرنے کی سعی نامشکوک کی ہے۔ لیکن سولے مسٹر الولف کے یہ جرأت کسی کو نہیں ہوئی کہ نزاری فرقہ کی ناقص اور مبہم دینیات کو تصوف کی روحانی تعلیم کا ماخذ قرار دے۔

اگر اس دینیات کا ان کتابوں سے اندازہ کیا جائے جن کو مسٹر الولف نے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے تو مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ تصوف کے بہت ادنیٰ ادبی نمونوں سے بھی قرونتر ہیں۔ ان کا پرانیہ روایت غیر معتبر محمول اور طرز روایت ضعیف و نامعقول ہے اور کسی حیثیت سے بھی ان کو متصوف ادبیات کا ہم پلہ خیال نہیں کیا جاسکتا۔ ایرانی نزاریت اور ایرانی تصوف کے حقیقی رابطہ کو سمجھنے کے لئے اس زمانہ کے تاریخی کوالٹ کو پیش نظر رکھنا چاہیے جب نزاری فرقہ اپنے دنیوی جاہ و جلال سے محروم ہو کر اپنی ہستی کو قائم رکھنے کے لئے انواع و اقسام کے حیلوں اور تدبیروں کو اختیار کرنے پر مجبور ہوا۔ اس زمانہ میں وسط ایشیا اور ایران میں تصوف کو بہت اثر و نفوذ حاصل تھا۔ نزاری فرقہ نے اس کی ہر دلعزیزی اور ہمہ گیری کو اپنے لئے غنیمت تصور کیا۔ اور اس جماعت نے بھی فقر و درویشی کا لباس پہن لیا اور اس کے ائمہ نے صوفیاء کے پیروں اور مشائخین کے مماثل حیثیت قبول کر لی۔ ان کے داعی اور مبلغ سلوک و طریقت کا ظاہری اختیار رکھنے کے ایران اور ہندوستان کے اقطاع و جواہر کا مدبرہ کرنے لگے اور جہلا و عوام الناس کو مبہم طریقوں سے اپنے دام میں لانے کے سامعی ہو گئے۔

بعض نام نہاد صوفی جو پیشتر سے اپنی جہالت و گمراہی کی بدولت سقوط عبادات و اباحت کی جانب مائل تھے۔ ان نزاری و داعی و مبلغین کے لئے نہایت مفید ثابت ہوئے۔ کیونکہ جو عزت و توقیر جمہور کے جاہل طبقہ میں ہر قسم کے درویشوں اور صوفیوں کی کی جاتی تھی وہ ان کو کسی نصیب ہو گئی اور ان کو یہ موقع مل گیا کہ حکومت کے مخالف و عدا کے علی الزعم

اپنی تعلیم کو جاری رکھ سکیں۔ چونکہ اس تعلیم کا مقصد زیادہ تر اپنی جمعیت کی توسیع اور اپنے شیخ الطائفہ کے لئے تحصیل مال و زر تھا۔ وہ لوگوں کے سابلئے عقائد سے انتہائی مسامحت و مدار کھتے تھے اور ان عقائد کو صرف اس حد تک بدل دیتے تھے کہ یہ نو اسماعیلیہ (یا نزاریہ) نزاری امام یا پیر کی کامل اطاعت اور اس کے نذرانہ کی رقیبات کی باقاعدہ ادائیگی کو دینی فرائض میں سب سے افضل و مقدم تسلیم کرنے لگیں۔

حکومت صفویہ | پندرہویں صدی میں صفوی خاندان کا آفتاب اقبال و دولت افق ایران پر طلوع ہوا۔ اور تصوف کی آب و تاب کم ہو گئی۔ اگرچہ اس خاندان نے مسند فقر و سلوک کی بدولت تخت نشاہی حاصل کیا تھا لیکن اس خاندان کے سلاطین صفویوں اور درویشوں کی جانب سے بہت بدگمان رہتے تھے۔ شاید ان کو یہ خوف تھا کہ جن وسائل سے انہوں نے کامیابی حاصل کی تھی وہ کوئی دوسرا نہ اختیار کرے۔ لیکن ان کا عناد صرف اس فرقہ کے لئے مخصوص نہ تھا بلکہ اسماعیلیہ اور دیگر عالی شیعہ فرقوں کے خلاف بھی ان کو کچھ کم تعصب نہ تھا۔ اور جہاں کہیں صفویوں کو موقفہ ملتا تھا۔ وہ ان کے استیصال میں کوتاہی نہ کرتے تھے۔ ان حالات میں نزاریہ مجبور تھے کہ اپنے تعلقہ و اخفاء کو اور بھی زیادہ شدید کر دیں اور ایران میں عرصہ حیات کی تنگی کو محسوس کرتے ہوئے اس کے مشرق میں ایک نئی فضا تلاش کریں۔ ہندوستان جو قدیم ایام سے اختلاف ملل و ادیان کا گھر بنا رہا ہے ان کو خوش آمدید کہنے کے لئے تیار تھا۔ سندھ میں اسماعیلی تحریک قرامطہ کی سرگرمی کی بدولت بیشتر سے روٹا ہو چکی تھی۔ نزاری اور قرامطی عمل و عقیدہ کی مماثلت اس ملک کی قرامطی جماعت کو نزاری فرقہ میں جذب کرنے کے لئے کافی تھی۔ اس اتصال کے قائم ہو جانے کے بعد جنوبی پنجاب کو جو دہلی کی بادشاہت کا ایک دورہ افتادہ صوبہ تھا اور جہاں کی پیر پست اور جاہل آبادی ہر قسم کے غیر مستند عقائد کو قبول کرنے کے لئے آمادہ تھی اپنا آماجگاہ بنالینا چنداں و شوارہ تھا۔ اور جنوبی پنجاب کے علاوہ جنوب مغربی ساحل یعنی گجرات و بمبئی کے صوبوں میں بھی نزاری تبلیغ کے لئے کافی موقع تھا کیونکہ ان صوبوں کی نو مسلم آبادی ابھی اسلام سے اس قدر واقف نہ تھی کہ اس کی مستند اور غیر مستند اشکال میں تمیز کر سکے۔

ہندوستان کے نزاری داعی | ہندوستان میں نزاری فرقہ کا سب سے اول مبلغ غالباً ایک شخص نور الدین نامی تھا جس نے ہندو کی تالیف قلوز

کے لئے درست ساگر کا لقب اختیار کر لیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں سے اپنا اصلی نام سید سعادت بیان کرتا تھا۔ اس کے ورود کی تاریخ کے بارہ میں کچھ اختلاف ہے۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ وہ گیارہویں صدی کے آخر یا بارہویں صدی کے آغاز میں ہندوستان آیا تھا۔ لیکن بعض اس کی آمد کو تقریباً ایک سو سال عیسوی بعد کا واقعہ خیال کرتے ہیں۔ بہر حال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی آمد الاموت کی تباہی اور نزاری گروہ کے انتشار سے قبل ہوئی تھی۔ اور وہ اس گروہ کے اصلی مرکز یعنی الاموت سے براہ راست ہندوستان آیا تھا۔ ایک غیر مستند روایت کی رو سے وہ خود بھی نزاری اولاد میں سے تھا لیکن اس کی شخصیت اور تبلیغی مساعی کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات ہیں۔ اس کا مدفن نوساری میں واقع ہے اور اس نواح یعنی گجرات اور کٹھیاواڑ کی ایک جماعت جو ست پنہتی کے نام سے موسوم ہے۔ نور الدین کو اپنا مقتدا خیال کرتی ہے۔ اس جماعت کا مسلک خو جوں کی مانند ہندو اور اسلامی عقائد و رسومات کی ایک عجوبی مرکب ہے۔ لیکن ست پنہتی خو جوں کے امام آغا خان کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اپنا ایک جداگانہ پیشوا اور ایک علیحدہ تنظیم رکھتے ہیں۔ خو جوں کو نزاری سلسلہ میں منسلک کرنے کا فخر پیر صدر الدین کو حاصل ہے جو پنجاب کے ایک قصبہ اورچ میں مدفون ہیں۔ ان کی قبر خو جوں کی سب سے مقبول زیارت گاہ ہے۔ صدر الدین کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان کا اول مستقر ایک فقیہ بڑا گاؤں تھا جس کا جائے وقوع لاہور کے قریب بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن فی الواقع وسطی پنجاب کے مقابلہ میں ان کی تبلیغ کے آثار سندھ اور جنوبی پنجاب میں زیادہ پائے جاتے ہیں اور اس وقت خو جوں کی سب سے کثیر آبادی صوبہ جات بمبئی اور گجرات میں ہے۔ خو جوں کی مذہبی کتاب دس اوتار پیر صدر الدین کی تصنیف خیال کی جاتی ہے۔ اور اس کے علاوہ بعض اور مذہبی تصانیف بھی جنکو گنان کہتے ہیں۔ ان سے منسوب کی جاتی ہیں۔ ان کی آمد کے زمانہ کا اس واقعہ سے یقین کیا جاسکتا ہے کہ ان کی تصانیف میں امام وقت کا نام اسلام شاہ درج ہے۔

خو جوں کے ائمہ کی فہرست کو ملاحظہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام شاہ الاموت کے آخری فرمانروا کن الدین خورشاہ کے بعد تیسری پشت میں تھے اور اس لئے ان کی امامت غالباً آٹھویں صدی ہجری کے وسط یا آخر میں واقع ہوئی ہوگی۔ پیر صدر الدین کے علاوہ اور بھی اسماعیلی داعی اسی زمانہ کے قریب ہندوستان میں وارد ہوئے تھے۔ ان میں سے ایک حسن کبیر الدین تھا جس کی قبر مہادپور میں ہے اور جس سے خو جوں کی بعض مذہبی تصانیف (گنان) منسوب

کی جاتی ہیں۔ ایک اور داعی امام شاہ کے متعلق یہ امر مشکوک ہے کہ وہ اسماعیلیہ کے کس فرقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ یعنی یہ کہ نزاریہ تھے یا مستعلویہ۔ بلکہ فی الحقیقت یہ بھی یقینی طور پر معلوم نہیں کہ وہ اسماعیلی تھے بھی یا نہیں۔ نور الدین (نورست ساگ) کی مانند ان کے متعلق بھی یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خود نزاری بن مستفر کی اولاد میں سے تھے۔ اور ست پنہتی فرقہ کی ایک جماعت ان کی نام لیوا ہے۔

امام شاہ کا مزار پیرانہ میں ہے اور اس مزار کا سجادہ نشین جس کو عوام کا کا کے لقب سے موسوم کرتے ہیں۔ اس جماعت کا پیر طریقت ہے۔ ست پنہتی فرقہ کی دوسری جماعت جیسا کہ قبل مذکور ہو چکا ہے نور الدین سے منسوب ہے۔ اس کا مرکز نوسازی میں ہے۔ اور نور الدین کے مقبرہ کا سجادہ نشین جماعت کا مقتدا خیال کیا جاتا ہے۔ ست پنہتی اپنی مذہبی کتاب گوردانی اور یوگ وانی کو امام شاہ کی تصنیف بتاتے ہیں۔ ان کتابوں کے مضامین جہاں تک معلوم ہو سکا ہے متصوفہ رنگ کے ہیں اور ان میں ہندو اور مسلم دونوں قسم کے خیالات کی آمیزش پائی جاتی ہے لیکن خاص اسماعیلی عقائد کا کچھ زیادہ اثر نہیں پایا جاتا۔ اور ست پنہتی فرقہ نزاری سلسلہ امت کا بھی پابند نہیں۔ اس فرقہ کے افراد دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک گہتی جو بظاہر ہندو معاشرت اور رسم و رواج کی تقلید کرتے ہیں لیکن مخفی طور پر اس فرقہ میں شامل رہتے ہیں۔ دوسرے برگھی جو اپنے عقائد کے بارے میں کوئی اخفا ملحوظ نہیں رکھتے۔ ست پنہتی فرقہ کا گہتی اور نامک پنہتی وغیرہ کی قسم کے بعض ہندو فرقوں پر بہت گہرا اثر پڑا ہے اور اگر مؤخر الذکر کو ست پنہتی کے فروع میں شمار کیا جائے تو شاید بیجا نہ ہوگا۔

شمس تبریزی جو جن کی مذہبی ترتیب و تعلیم زیادہ تر پیر صدر الدین اور حسن کبیر الدین کی سعی کا نتیجہ ہے۔ لیکن ہمارے لئے ان دونوں سے بھی زیادہ دلچسپ شخصیت پیر شمس الدین تبریزی کی ہے جو ملتان میں مدفون ہیں اور جن کے نام کی رعایت سے پنجاب کی ایک جماعت (جو بظاہر ہندوؤں میں شامل ہے لیکن جو جو جن کے امام آغا خان کو اپنا ولی تسلیم کرتی ہے) شمسی ہندو کہلاتی ہے۔ شمس الدین تبریزی کے متعلق یورپین محققین کا عموماً خیال ہے کہ وہ ایک اسماعیلی داعی تھے۔ اولیاء اور مشائخین کے بعض تذکروں میں ان کو صوفیائے کرام میں شمار کیا گیا ہے۔ اور ان کے متعلق یہ تصریح کی جاتی ہے کہ وہ سادات عظام موسویہ میں سے تھے۔ اور ان کی اولاد کثرت سے پنجاب میں موجود ہے۔ جو شمسی سید کہلاتے ہیں اور

شیخ (اثنا عشری) عقیدہ رکھتے ہیں۔ اگر شمس الدین واقعی موسوی سید تھے یعنی سیدنا امام موسیٰ کاظمؑ کی اولاد میں سے تھے تو ان کا اسماعیلی داعی ہونا اگر ناممکن نہیں تو غیر اغلب ضرور قرار پاتا ہے۔ پنجاب اور خصوصاً ملتان کے مسلمان عوام ان کو شمس تبریز کہتے ہیں۔ اور وہی شمس تبریز خیال کرتے ہیں جو مولانا جلال الدین رومی کے پیر اور ان کے دیوان شمس تبریز کے مشار الیہ تھے۔ ان کی موت کے متعلق عوام میں یہ روایت مشہور ہے کہ وہ حضرت مسیحؑ کی مانند مردہ کو زندہ کر سکتے تھے اور مسیح تو قم ہاؤن اللہ کہہ کر موت کی نیند سے بیدار کرتے تھے لیکن یہ قم باذنی کہتے تھے۔ حاکم وقت نے اس روحانی تکبر کو تکفیر کے لئے کافی ثبوت خیال کیا اور ان کی کھال کھنوا دی لیکن وہ اس سلوک کے بعد بھی کچھ عرصہ زندہ رہے۔ مکھیاں ان کے عریاں جسم پر پھینکتی تھیں اور ہر شخص ان کے قریب آنے سے کراہت کرتا تھا۔ بہت دیر کے فاقہ کے بعد ان کو مریہ پر سے گوشت کا ایک متعفن پارچہ مل گیا لیکن چونکہ کوئی شخص ان کے قریب آنا پسند نہ کرتا تھا وہ اس پارچہ گوشت کو کہیں بریاں نہ کر سکتے تھے۔ عاجز ہو کر انہوں نے خدا سے دعا کی اور ان کی دعا کا یہ اثر ہوا کہ آفتاب زمین کے قریب آگیا۔ اور اس کی تمازت سے انہوں نے گوشت کو بھون لیا۔

ملتان کی شدت گرما اسی واقعہ کا نتیجہ خیال کی جاتی ہے۔ اس روایت کی تنقید کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ اس کی لغویت بالکل واضح ہے تاہم یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ ملتان کے شمس الدین تبریزی اور مولانا جلال الدین رومی کے مرشد شمس تبریز کو ایک ہی شخص تصور کرنے کا کہاں تک امکان ہو سکتا ہے۔ آخر الذکر شمس تبریز کے سوانح زندگی تحقیق کے ساتھ بہت کم معلوم ہیں لیکن چند واقعات یہ انحصار کیا جاسکتا ہے۔ ان کی ملاقات مولانا رومی سے اول مرتبہ ۷۲۷ھ میں ہوئی تھی۔ ان کے والد کے نام کے بارہ میں اختلاف ہے بعض علماء الدین اور بعض جلال الدین لکھتے ہیں، عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کیا بزرگ امید کی اولاد میں سے تھے جو سلاطین الاموت کا مورث اعلیٰ تھا۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شمس تبریز کے والد نے اسماعیلی عقیدہ کو ترک کر دیا تھا اور حشیشین کے قلعوں میں بیٹھ کر وہ ان کے مذہب کی ترویج و تکذیب کرتے تھے۔ بعض تذکروں میں لکھا ہے کہ شمس تبریز نہایت حسین و جمیل تھے اور ان کے والدین نے ان کو نظر بد سے محفوظ رکھنے کے لئے سن بلوغ تک حرم سرا ہی میں رکھا تھا۔ اور ان کی تربیت زیادہ تر عورتوں ہی کے درمیان ہوئی تھی اور انہوں نے وہ

سب فنون سیکھے تھے جو باسلیقہ گھروں میں لڑکیوں کو تعلیم کئے جاتے ہیں۔ ان فنون میں فن زردوزی بھی شامل تھا اور چونکہ شمس تبریز کو اس میں خاص مہارت تھی۔ اس لئے زردوزی کے لقب سے مشہور تھے۔ ان کا اصلی نام محمد تھا۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ ان کے والد تبریز میں پارچہ فروشی کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ رکن الدین سجاسی کے مرید تھے۔ اگرچہ انہوں نے بابا اکمال جندی اور ابوبکر سلہ یاف سے بھی فیض روحانی حاصل کیا تھا۔ ان کا سلسلہ بیعت اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ شمس تبریز مرید رکن الدین سجاسی مرید ضیاء الدین ابونجیب سہروردی مرید احمد غزالی مرید ابوبکر نساج مرید ابوالقاسم گرگانی مرید ابو عثمان مغربی مرید ابو علی کاتب مرید ابو علی رودباری مرید ابوالقاسم جلید مرید مسقطی مرید ابو محفوظ معروف کرخی مرید ابوالسلمان داؤد طائی مرید حبیب عجمی مرید حسن بصری مرید یدنا علی (معروف کرخی تھے) امام علی رضا علیہ السلام اور ائمہ اہل بیت سے براہ راست بھی فیض روحانی حاصل کیا تھا شمس تبریز کی زندگی ہمیشہ سیر و سیاحت میں گزرتی تھی کسی ایک مقام میں زیادہ عرصہ ٹھہرنا ان کی طبیعت کو گوارہ نہ تھا۔ اس عادت کی بنا پر ان کا ایک لقب پرندہ بھی تھا۔ جلال الدین رومی کو ان سے خاص عقیدت تھی اور یہی شغف ان کے بعض اعزہ و احباب کے شمس تبریز سے بغض و عناد رکھنے کی وجہ ہو گیا۔ کیونکہ بیان کیا جاتا ہے کہ غالباً رومی کے کسی مرید یا بروایتی ان کے ایک فرزند نے شمس تبریز کو ۱۲۵ھ میں شہر قونیہ میں قتل کر دیا۔

شمس تبریز کے کردار کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بظاہر ایک مستبد اور مغرور طبیعت کے آدمی تھے۔ اکثر اپنے مخالفین کو سخت الفاظ سے مخاطب کیا کرتے تھے اور امور شرعی کی نجا سے لاپرواہی یرتے تھے۔ ان کے معتقدین ان کی محبت میں بہت غلو کا اظہار کرتے تھے اور اور ان کی ایسے الفاظ میں صفت و ثنا کرتے تھے جو شرعی نقطہ نگاہ سے قابل اعتراض خیال کئے جاسکتے ہیں۔ روایت ہے کہ ان کے ایک پرستار نے علی الاعلان یہ کہہ دیا لا الہ الا اللہ شمس الدین وصول اللہ مسلمانوں نے اس کو بہت زد و کوب کیا شمس تبریز نے یہ واقعہ سنا تو اس آدمی سے کہا کہ زرخیز مسکوک کو کوئی قبول نہیں کرتا۔ تو نے محمد رسول اللہ کیوں نہ کہا۔ میرا نام بھی تو محمد ہے۔ مگر خانہ تجس شمس تبریز کے متعلق ان چند روایات سے زیادہ معلومات فراہم کرنے سے قاصر رہا ہے۔ اور یہ روایات بھی یقین کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتیں۔ بہار سے خاص نقطہ نگاہ سے جو نتیجہ مرتب ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مولانا جلال الدین رومی کے مرشد شمس تبریز کا اسماعیلیہ

الاموت سے کچھ تعلق اخلاص ہے۔ کیونکہ ان کو اکثر روایات میں کیا بزرگ امید کی نسل سے ظاہر کیا گیا ہے لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں۔ کہ وہ اسماعیلی عقیدہ رکھتے تھے۔ یا اس مذہب کے داعی تھے بلکہ اگر مذکورہ بالا روایات کو صحیح مانا جائے تو وہ اس خیال کی بالکل نفی کرتی ہیں اور ان کے صوفی ہونے کو پایہ ثبوت تک پہنچاتی ہیں۔

اب ہم اس ضمن میں تاریخ فرشتہ کے ایک اقتباس کا اردو خلاصہ نقل کرتے ہیں جو نہ صرف ہمارے موجودہ بحث پر کچھ روشنی ڈالتا ہے بلکہ کئی اور لحاظ سے مفید اور دلچسپ ہے۔ فرشتہ کہتا ہے کہ ۹۴۲ھ میں برہان نظام شاہ والی احمد نگر (دکن) نے شاہ طاہر کی ہدایت سے مذہب اثنا عشری کو رواج دیا۔ یہ شاہ طاہر اولاد سلاطین اسماعیلیہ مصر و افریقیہ سے تھے کہ انہیں علویہ بھی کہتے ہیں۔ شاہ طاہر کا نسب عبید اللہ المہدی کے ساتھ اس طرح مشہور ہے۔ شاہ طاہر بن شاہ رضی الدین بن المولیٰ مومن شاہ بن محمد زردوز الملقب بشمس تبریزی شاہ شاہ ابن اہلم بن مولیٰ محمد بن مولیٰ جلال الدین بن حسین جلال الدین بن کبار محمد بن محمد بن مولیٰ حسن العالم بن المولیٰ علی ابن احمد مستغفر بن مولیٰ نزار ابن مولیٰ المستغفر احمد ابن مولیٰ محمد ابن علی طاہر ابن الحاکم ابن نزار ابن المغرا بن اسماعیل ابن محمد القاسم ابن عبید اللہ المہدی۔ کہتے ہیں کہ اوائل دولت اسماعیلیہ میں ایک شخص نے ان میں سے ترک دنیا کر کے لباس دیشی اختیار کیا اور خلافت کو مذہب اثنا عشری کی دعوت کی اور اپنے جد اسماعیل کو امام نہ جانتا تھا۔ اس کے فرزندوں میں سے یکے بعد دیگرے سجادہ نشین ہو کر مذہب شیعہ کی تقویت کرتے رہے۔ یہ سجادہ میں دولت اسماعیلیہ عزل و انفرادت قبول کیا اور سادات علویہ میں سے ہر ایک ایک گوشہ کی جانب روانہ ہوا۔ اور آخر میں ایک سجادہ نشین سادات نے موضع خوند میں جو مصنافات قزوین سے ہے اور گیلان کی سرحد میں واقع ہے (توطن اختیار کیا۔ اس کی اولاد سادات خوندیہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ اور تقریباً تین سو سال تک مستدار شاہ کو مزین کیا۔ جب خلافت سجادہ نشین شاہ طاہر حسینی کو پہنچی تو شہنشاہ اسماعیل صفوی جو خود پیری مریدی کی برکت سے بادشاہ ہوا تھا اس کے در پے ہوا۔ کہ سلسلہ جمیع مشائخ خصوصاً سلسلہ خوندیہ کو مستاصل کرے۔ شاہ طاہر نے بساط سجادہ نشینی کو نہ کیا۔ اور مرزا شاہ جن ناظر کے ذریعہ سے دربار شاہی میں رسائی حاصل کی۔ اور بالآخر منصب تدیس کا شان حاصل کر کے اس نواح میں گیا۔ کا شان کے بعد رئیسوں نے ازراہ حسد ایک عریفہ بادشاہ کو لکھا۔ کہ شاہ طاہر اسماعیلیہ کو وہ کامقتدا ہے اور اس مذہب کو رواج دیتا ہے۔ بلکہ ان

ادھر آغ کشان اس کے ہاں جمع رہتے ہیں شریعت پیغمبر کی رونق نہیں رہی۔ شاہ اسماعیل نے جو شاہ طاہر کے خلاف بہانہ تلاش کرتا تھا۔ اور سلسلہ مشائخ سے متوہم تھا۔ فوراً حکم دیا کہ پروانہ قتل کا لکھا جائے۔ لیکن مرزا شاہ حسین نے بروقت شاہ طاہر کو خبر کر دی اور وہ اپنی جان سلامت لیکر ہندوستان چلے آئے۔

تاریخ فرشتہ کی یہ روایت چند توضیحات کی مستحق ہے۔ شاہ طاہر کے نسب نامہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ الاموت کے نزاری فرمانرواؤں کی نسل سے تھے۔ اگرچہ اکثر نام مسخ ہو گئے ہیں شاہ طاہر اور ان فرمانرواؤں کے درمیان صرف تین چار ناموں کا فصل ہے اور اس امر کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ شاہ طاہر کے زمانہ تک الاموت کی تباہی کو تقریباً تین سو سال گزر چکے تھے تین چار پشتیں اس طویل عرصہ کو عبور کرنے کے لئے بالکل ناکافی ہیں۔ تعجب ہے کہ فرشتہ جیسا محتاط مؤرخ اس صریح نقص کو محسوس کرنے سے قاصر رہا۔ علاوہ یہی یہ بیان کہ شاہ طاہر کے آبا و اجداد دین اسماعیلی کو ترک کر کے دایہانہ زندگی بسر کرنے لگے کس طرح باور کیا جاسکتا ہے۔ دہاں حالیکہ وہ آبا و اجداد جہاں تک کہ اس نسب نامہ سے پتہ چلتا ہے خود اسماعیلی مذہب کے مقتدا اور ملک و حکومت کے مالک تھے؟ ان غلط فہمیوں سے قطع نظر کہ شاہ طاہر کے سوانح حیات ہمارے لئے خاص دلچسپی رکھتے ہیں۔ کیونکہ ان سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ الاموت کی مہم بازی اور نزاری گروہ کے انتشار کے بعد اس فرقہ کے مقتدا مشائخین صوفیا کی مانند ایک پیر یا سجادہ نشین کی حیثیت سے اپنے متبعین کے رشد و ہدایت کے فرائض سر انجام دیتے تھے۔ اور ان سے نذر و نیاز کا خراج وصول کرتے تھے۔

جب دولت صفیہ کا عروج ہوا تو ان کو تازہ مشکلات پیش آئیں۔ کیونکہ صفوی سلاطین مشائخین کے گروہ سے بدظن تھے اور ساتھ ہی غالی شیعہ جماعتوں کے بھی دشمن تھے۔ نزاری ائمہ نے اندر و مصلحت اثناعشری عقائد اختیار کئے اور ایران کی سکونت کی وجہ سے یہ مصلحت شعاری زمانہ حال تک باقی رہی۔ ہم کو قوی گمان گزرتا ہے کہ کاشان کے سکیموں نے جو الزام شاہ طاہر کے خلاف لگایا تھا وہ درست تھا اور یہ کہ خواہ وہ خود اثناعشری عقیدہ پر اسخ ہوں لیکن اسماعیلی نزاری جماعت ان سے ضرور تعلق رکھتی ہوگی۔ خیر یہ تو حجت معترضہ تھا۔ اصل بات جس کی طرف

لے اس اصطلاح کو سمجھنے کے لئے تعلیقات کتاب میں علی اللہی فرقہ کے حالات ملاحظہ کئے جائیں۔

تذکرہ دلائل مقصود ہے وہ یہ ہے کہ شاہ طاہر کے اجداد کے ناموں میں ایک نام محمد زہد روز الملقب
 شمس تبریزی بھی ہے اسی نام اور القاب بعینہ وہی ہیں جو مؤرخین نے مولانا جلال الدین رومی
 کے مرشد کے نقل کئے ہیں۔ کیا یہ مان لیا جائے کہ تصوف کے شمس تبریزی کے والد کے نام کے
 ساتھ اکثر تذکرہ دلائل میں اخوند کے لقب کا اضافہ کیا گیا ہے۔ کیا یہ لفظ اخوند خذیر سے کوئی نسبت
 رکھتا ہے۔ فرشتہ کے منقولہ نسب نامہ میں "شمس تبریزی" کے آگے جو عبارت ہے۔ وہ بھی
 غور طلب ہے۔ یعنی "شاہ خورشاہ ابن العالم" تاریخ فرشتہ کے جس نسخہ سے ہم نے استفادہ کیا
 ہے۔ وہ لکھنؤ کا مطبوعہ اور استقام و اخلاط سے تبریز ہے۔ کچھ عجیب نہیں کہ شمس تبریزی کے بعد
 لفظ "ابن" کتابت سے رہ گیا ہو۔ اگر ہم اس لفظ کو بڑھا دیں تو پھر الفاظ نہ ریخت کی یہ صورت ہو
 جائے گی۔ "محمد زہد روز الملقب شمس تبریزی ابن شاہ خورشاہ" الاموت کے آخری فسرمانروا
 رکن الدین کا لقب خورشاہ تھا اور نزاری روایات کے مطابق رکن الدین کے بعد جو شخص امام ہو اس
 کا نام شمس الدین تھا۔ ان سب اشارات کو یکجا بی طور پر ملحوظ رکھتے ہوئے کیا یہ نتیجہ قائم کرنا
 ممکن ہے کہ شاہ طاہر کا جدا علی اور رکن الدین خورشاہ کا جانشین نزاری فرقہ کا امام اور جلال الدین
 رومی کے مرشد تینوں ایک ہی شخص ہیں؟

ہمارے خیال میں کوئی وجہ نہیں نظر آتی کہ شاہ طاہر کے جدا علی کو نزاری فرقہ کا امام شمس
 کیوں نہ تصور کیا جائے۔ لیکن نزاری فرقہ کے امام کو مولانا جلال الدین رومی کا مرشد تصور کرنے
 میں بہت تامل گنجائش ہے۔ تاہم یہ یاد رکھنا چاہیے کہ خود صوفی روایات میں انکا کیا بزرگ امید
 کی اولاد میں ہونا تسلیم کیا گیا ہے۔ اور بعض یورپین مؤرخین نے تو ان کو اس جلال الدین کا فرزند
 قرار دے دیا ہے جو الاموت کا فرمانروا تھا اور جس نے اپنے پیشرو سلاطین کی رائج کردہ
 بدعات مذہبی کو چھوڑ کر کے عالم اسلامی سے "موسلم" کا خطاب حاصل کیا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ عالم
 تذکرہ و اور تارخیوں میں مولانا رومی والے شمس تبریزی کے والد کا نام علاء الدین یا جلال الدین لکھا
 گیا ہے۔ رکن الدین نہیں لکھا گیا۔ لیکن اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے والد کا صحیح
 نام معلوم نہیں۔ نیز یہ بھی کسی قدر دلچسپ واقعہ ہے کہ شمس تبریز اور نزاری امام شمس الدین دونوں
 کا بظاہر ایک ہی زمانہ تھا۔ اور شمس تبریز کے پیر کا نام وہی تھا جو امام شمس الدین کے پیشرو نزاری
 امام کا تھا یعنی رکن الدین "شمس تبریز" کی شخصیت کے متعلق ان معنی خیز سوالات کو معلق چھوڑ کر ہم
 ان شمس الدین تبریزی کی جانب متوجہ ہوئے ہیں۔ جو ملتان میں مدفون ہیں اور جن کی نسبت یہ کہا

جاتا ہے کہ وہ اسماعیلی (نزاری) مذہب کے داعی ہو کہ ہندوستان میں وارد ہوئے تھے۔ ہمارے خیال میں مفصلہ بالا معلومات کی روشنی میں ہم اس روایت کو بالکل نظر انداز کر سکتے ہیں کہ یہ وہی شخص ترمذی تھے جو مولینا جلال الدین رومی کے محبوب مرشد تھے۔ اور بیروں ہندوستان کی کوئی روایت یا کوئی مستند تذکرہ اولیاء اس روایت کا موبہ نہیں معلوم ہوتا۔ نیز اس کے بارہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ وہ رکن الدین خورشاہ کے جانشین امام شمس الدین تھے کیونکہ ہندوستان کے نزاری خوجوں میں ان کے امام تسلیم کئے جانے کا کوئی ثبوت نہیں۔ اور وہ صرف ایک پیر کی حیثیت میں مانے جاتے ہیں۔ لہذا ہم ان کو یا تو ایک اسماعیلی داعی تصور کر سکتے ہیں یا ایک صوفی بزرگ جن کے بارہ میں کسی مخالطہ کی بنا پر اسماعیلی داعی ہونے کا گمان کر لیا گیا ہے۔ اگر ان کے درود ہند کی صحیح تاریخ معلوم ہو سکتی تو شاید ان کی شخصیت کے نقیب میں مفید ثابت ہوتی۔

حالات موجودہ میں صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ غالباً وہ کوئی اسماعیلی داعی تھے جو اس مذہب کے داعیوں کی عام حکمت عملی کے مطابق لباس فقر و تصوف میں علوہ گہ ہوئے تھے اور جن کی مبہم حیثیت ان متناقض روایات کا سبب ہے جو ان کے بارہ میں پنجاب کے عوام کے درمیان رائج ہیں۔ سندھ اور ملتان کی اسماعیلی تبلیغ کے ضمن میں ایک اور داعی تاج الدین کا بھی نام نظر سے گزر رہا ہے۔ لیکن ان کے مزید حالات دستیاب نہیں ہو سکے۔

خوجوں کے عقائد۔ خوجوں کے عقائد دیگر نزاری جماعتوں کے عقائد سے اس حد میں مختلف ہیں کہ ان میں خوجوں کے سابقہ ہندو عقائد کا بہت گہرا اثر پایا جاتا ہے۔ اور ہندوستان کے باہر کی نزاری جماعتیں طبعی طور پر اس قسم کے اثر سے بالکل متبرا ہیں۔ خوجوں کی مذہبی کتابیں یعنی دس اوتار۔ گمان۔ مومن چٹاؤنی وغیرہ جو پیر صدر الدین۔ حسن کبیر الدین اور دیگر اسماعیلی داعیوں سے منسوب کی جاتی ہیں۔ عموماً گجراتی زبان میں ہیں۔ اور اس لئے صوبہ بمبئی کے علاوہ ملکہ کے اور صوبوں کے لوگ ان کے مضامین سے بہت کم واقف ہیں۔ لیکن جہاں تک ہم کو علم ہے۔ خوب سے اپنی کتب مذہبی اور عقائد کے بارہ میں وہ شدید ستروا خفا نہیں برتتے جو بوروبوں کا خاصہ ہے۔ تکرین عالم۔ نبوت و امامت کے بارہ میں خوب سے عام اسماعیلی روش خیال کے پابند ہیں۔ لیکن اپنے عقائد کا اظہار ہندوپریہ میں کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور سیدنا علیؑ دونوں کو ہندو دیوتاؤں سے متحد کر کے یہ کہتے ہیں کہ ادا رسالیقہ میں جب حضرت علیؑ و شلو تھے تو حضرت محمدؐ نے وید و یاس کا تالپ اختیار

کیا۔ بنی اور امام کے علاوہ خوبے بعض نزاری پیروں کو بھی الوہیت سے منسوب کرتے ہیں۔ ان کے عقیدہ میں سیدنا علیؑ جب وہ اپنی معروف عام حیثیت میں نمودار ہوئے تو دشمنوں کا دسواں اوتار (نش کلکی) تھے۔ جس کا ہندو مذہبی روایات میں تذکرہ آتا ہے اور جس کے بارہ میں عام ہندو عقیدہ یہ ہے کہ وہ زمانہ آئندہ میں ظاہر ہوگا۔ حضرت پیغمبرؐ اور سیدنا علیؑ کے باہمی مراتب کے بارہ میں خو جوں کا عقیدہ کسی قدر مبہم ہے۔ ان کے داعیوں کے بعض اقوال سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں کو متحد یعنی یک جان و دو قالب خیال کرتے تھے اور الوہیت کے اعتبار سے دونوں کی مساوات کے قائل تھے لیکن بعض اقوال ایسے بھی ہیں جن کا بظاہر یہ مفہوم معلوم ہوتا ہے کہ حضرت پیغمبرؐ نعوذ باللہ سیدنا علیؑ سے مرتبہ میں کم ہیں۔ اور اکثر خو جے تو غالباً یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ سیدنا علیؑ نعوذ باللہ خدا اور سیدنا محمدؐ ان کے پیغمبر تھے۔ موجودہ آغا خان تک تمام نزاری ائمہ حضرت علیؑ کا اوتار تصور کئے جاتے ہیں۔ اور اس طرح ان کو بھی وہی مرتبہ الوہیت حاصل ہے جو حضرت علیؑ کو ان کے خیال میں حاصل ہے۔

مسٹر اولفٹ کا خیال ہے کہ نزاریہ جب علیؑ کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی مراد اس سے صرف سیدنا علیؑ ابن ابوطالب نہیں ہوتی۔ جو ایک شخص واحد اور بشری فتود سے محدود انسان تھے۔ بلکہ ان کی مراد امام مطلق یا مرتبہ امامت سے ہوتی ہے جس کا ظہور سیدنا علیؑ ابن ابوطالب اور ان سے ماقبل اور مابعد بہت سے اشخاص میں ہونا رہا۔ اس لئے نزاری ائمہ کو ہندوؤں کے اوتاروں کی مانند ایک ذات واحد کے مختلف اوتار تصور کرنا بالکل غلط ہے۔ ممکن ہے کہ نزاری عقیدہ کی صحیح فلسفیانہ شکل ہی ہو۔ جو مسٹر اولفٹ نے بیان کی ہے لیکن اس خیال کے بادر کرنے کے لئے قوی وجوہ موجود ہیں کہ نزاری خو جے سیدنا علیؑ اور دیگر ائمہ کو بالکل ہندو اوتاروں کی مانند تصور کرتے ہیں۔ لیکن بنی یا امام کی الوہیت کا عقیدہ اللہ تعالیٰ کی ہستی سے انکار کا مستلزم نہیں بلکہ خوبے غالباً ایک خالق کائنات کی موجودگی کا اقرار کرتے ہیں جس کو بنی اور امام سے مقدم خیال کیا جاسکتا ہے۔ معاد کے بارہ میں بھی ان کے عقائد ہندو اور اسلامی خیالات کا مجموعہ ہیں۔ ایک جانب تو وہ تناسخ کے قائل ہیں اور دوسری جانب قیامت۔ دوزخ اور جنت کے متعلق اسی قسم کا عقیدہ رکھتے ہیں جو عام مسلمانوں کا ہے۔ غالباً ان کا اعتقاد ہے کہ نیک لوگ سیدھے جنت میں چلے جاتے ہیں اور بد انسان دوزخ میں۔ لیکن جو انسان ان دونوں کے بین بین ہیں۔ وہ پھر دنیا میں بھیج دئے جاتے ہیں۔ تاکہ اپنے اچھے

یابڑے اعمال کی بہلان سے دوزخ یا جنت میں جانے کی استعداد ہم پہنچائیں۔ خوب قرآن مجید کو سب سے آخری اور مستند و بد خیال کرتے ہیں لیکن جو قرآن اس وقت ملت اسلامی کے درمیان ہے اس کو وہ مستند نہیں تسلیم کرتے۔ ان کی مذہبی کتابوں میں لکھا ہے کہ کلچک میں خدا (لَعَذَابُ اللَّهِ) ایک بلچھ (مسلمان) کی شکل میں نمودار ہوا اور ہندوؤں کو قتل کیا۔ اکثر دوسرے شیعہ فرقوں کی مانند خوبے بھی پہلے تین خلفاء اور جمہور اسلام سے تنفر اور بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کی مذہبی تصانیف میں کہیں کہیں تصوف کی جھلک دکھائی دیتی ہے لیکن ان کے عقائد میں صوفی خیالات کی بہت کم آمیزش ہے اور شاید صرف پیرائے بیان تک محدود ہے۔ دراصل ان میں وہ سب عقائد موجود ہیں جو مسلمانوں میں عموماً اسماعیلیہ سے منسوب کرتے ہیں (مثلاً حلول - تناسخ - تاویل وغیرہ) اور ان کے علاوہ بعض ہندو معتقدات بھی پائے جاتے ہیں جو خالص اسماعیلی مذہب میں شامل نہ تھے۔ تمام عقائد اور تعلیمات کا ماحصل امام وقت کی اطاعت و خدمت ہے۔ خوب کسی مستور امام کے قائل نہیں۔ ان کے امام ان کے درمیان موجود ہیں۔ اگرچہ اس معنی میں ان کی امامت حالت ستر میں خیال کی جاسکتی ہے کہ امام کو فی الحال وہ تصرف اور اقتدار حاصل نہیں جو اس کے منصب کے لوازمات میں سے ہے۔ اور جس کی توقع صاحب الامر یعنی مہدی موعود کے ظہور کے وقت کی جاتی ہے۔

موجودہ امام نزاری کی نس سر سلطان محمد آغا خان بالقابہ خو جوں اور دیگر نزاری جماعتوں کی نگاہ میں اڑتالیسویں امام ہیں۔ واضح رہے کہ نزاری فرقہ سیدنا حسنؑ کو مستقل امام نہیں تصور کرتا اور ان کو صرف ایک پیر کی حیثیت میں تسلیم کرتا ہے۔ لہذا ان کو اپنے امہ کے شمار سے خارج کر دیتا ہے۔ نزاری عقیدہ کی رو سے پیر اور حجت ایک ہی منصب کے دو مختلف نام ہیں اور حجت کو وہ امام کا مظہر اور اس کی روحانی اور الہی صفات کا شریک تصور کرتے ہیں۔ حجت کا یہ مفہوم اس مفہوم سے بالکل مختلف ہے۔ جو متقدمین اسماعیلیہ کے ذہن میں تھا۔ ناظمین کے زمانہ میں یہ لقب ایک وقت میں ایک سے زیادہ لوگوں کو حاصل ہو جاتا تھا۔ اور محض ایک اغزازی لقب یا خطاب تھا۔ اس سے قبل حجت اس شخص کو کہتے تھے جو کسی ایک ملک یا صوبہ میں امام کی نیابت اور دعوت کے فرائض سرانجام دیتا تھا۔ اس فرقہ میں ایک پیر نامہ رائج ہے۔ جس میں پہلا نام حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہے۔ اس کے بعد سیدنا امام حسنؑ کا نام ہے۔ اس کے بعد اور نام ہیں جن میں سے بعض ان اشخاص کے ہیں جو اس فرقہ کے اعیان کی حیثیت میں مشہور ہیں۔ لیکن اکثر غیر معروف ہیں۔ آخری چار یا پانچ نام موجودہ آغا خان اور ان کے اب وجد وغیرہ کے

ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشخاص امام اور پیر دونوں حیثیتوں کے جامع ہیں۔
 بمبئی کی عدالت عالیہ کے روبرو ایک خوب گواہ نے موجودہ آغا خان کے جد امجد آغا حسن علیؑ
 مرحوم کی بابت یہ بیان دیا تھا کہ وہ امام تھے لیکن دنیا کے دوسرے حصص میں وہ پیر بھی کہلاتے
 تھے۔ اس سے زیادہ تعجب خیر وہ بیان ہے جو ہنگامی کس آغا خان کے خاندان کی ایک محترم خاتون
 نے اسی مقدمہ کے دوران میں دیا تھا۔ خاتون موصوفہ نے کہا کہ آغا خان اور ان کے والد ماجد آغا علیؑ
 محض پیش نماز کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس خاندان میں کبھی کوئی امام نہیں ہوا۔ آغا خان کے خاندان
 کے کچھ حالات اور ان کا شجرہ نسب جس کو نزاری امیرؑ کی فرست بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس کتاب کے
 آخر میں درج کئے جائیں گے۔ فی الحال یہ جاننا کافی ہے کہ نزاری جو ہے اور شمس ہندو ان کو
 اپنا مہجود تصور کرتے ہیں اور مختلف ناموں (مثلاً حاضر امام۔ خداوند۔ شاہ پیر۔ گور پیر وغیرہ) سے اپنی
 دعاؤں میں مخاطب کرتے ہیں۔ امام سے اظہار عقیدت کا سب سے بڑا پیرایہ نذر و مال کی قربانی
 ہے۔ چنانچہ مقدمہ مذکورہ بالا کے فیصلہ میں فاضل جج نے ان نذر و ہدایا کی تشریح کی ہے جو خوب
 اپنے حاضر امام کو پیش کرتے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم دسوں (عشر) ہے جس کی تشریح دو
 آئمہ فی روہ ہے۔ یعنی ہر ایک خوجہ اپنی آمدنی کا اس قدر حصہ امام کو ادا کرتا ہے۔ ولادت اور شادی
 کے مواقع پر بھی نذر دی جاتی ہے اور جماعت کا کوئی شخص جب مرنا ہے تو اس کے ورثہ اس کی
 عاقبت بخیر ہونے کے لئے امام کو کچھ رقم ادا کرتے ہیں۔ نذر و نیاز کا ایک اور طریقہ سربندی
 کہلاتا ہے۔ یعنی کوئی خوش عقیدہ شخص اپنی تمام جائداد امام کو ہبہ کر دیتا ہے۔ ایسے موقعوں پر عموماً
 وہ جائداد واپس کر دی جاتی ہے۔ اور اس کے بالخصوص کچھ زر نقد قبول کر لیا جاتا ہے۔ خوب ہے ان
 رسومات بندگی کو بہت پابندی کے ساتھ ادا کرتے ہیں اور ان کی ادائیگی کو شریعت اسلامی کے
 تمام فرائض کا بدل خیال کرتے ہیں۔ اپنے معاملات میں وہ ہندو رسم و رواج اور ہندو دھرم شاستر
 کی تقلید کرتے ہیں۔

نزاریہ فرقہ کا عموماً یہ مسلک رہا ہے کہ جس ملک میں وہ سکونت پذیر ہوتے ہیں۔ اسی ملک
 کی شریعت کو اختیار کر لیتے ہیں۔ چنانچہ ترکستان میں وہ حنفی فقہ کے مقلد ہیں اور ایران میں اثناعشری
 فقہ کے پابند ہیں۔

شام اور لبنان کا دروز فرقہ اسماعیلیہ کی ایک فرع خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ وہ اہم اعلیٰ
 خلیفہ الحاکم کی پرستش کرتا ہے اور اس کے اکثر عقائد اسماعیلی عقائد کی مبالغہ آمیز

دروازہ

اشکال معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا نرا یہ یا مستطویہ جماعتوں سے کوئی تعلق نہیں اور یہ خیال بالکل غلط ہے کہ وہ آغا خان یا کسی اور اسماعیلی مقتدا کی تقلید کرتے ہیں۔ ان کی موجودہ حیثیت ایک چھوٹی سی قوم کی ہے جو ارض شام کی دیگر اقوام کے درمیان بالکل الگ تھلگ زندگی بسر کرتی ہے۔ اور اپنی آزادی کی حفاظت کے لئے متعدد تیار رہتی ہے۔ ان کے معاملات ملی و سیاسی کی کفالت چند خاندانوں کے ہاتھ میں ہے جو ایک موروثی طبقہ امداء کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور سوائے ان امداء کے دروڑی قبائل کسی اور کی حکومت کو برداشت نہیں کر سکتے۔

دروڑ ایک بہت ہی مخلوط النسل قوم ہے اور اس کی ترکیب میں عرب۔ مصری۔ کرد۔ ایرانی وغیرہ بہت سے مختلف عناصر شامل ہیں۔ لیکن اس اختلاط نسل کے باوجود اس قوم میں کامل یکجہتی اور یکہنگامی پائی جاتی ہے۔ جو مذہب کی قوم سازی کی قابلیت کی ایک بین مثال ہے۔ دروڑ اپنے عقائد مذہبی کو بالکل مخفی رکھتے ہیں اور اپنی جماعت میں کسی دوسری قوم کے آدمی کو شریک نہیں کرتے۔ تاہم یورپین محققین کی جستجو اور تلاش سے استفادہ معلومات فراہم ہو گئی ہے کہ اس سے ان عقائد کی نوعیت کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے۔

دروڑ کے عقائد | دروڑ اپنے متعلق یہ عجیب عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان کی اصل ملک چین سے ہے لیکن تاریخی حیثیت سے یہ عقیدہ بالکل ساقط الاعتبار ہے۔ اس فرقہ کے بانی اسماعیل دروڑی اور حمزہ ابن علی ابن احمد کو خیال کیا جاسکتا ہے۔ جو حاکم بامر اللہ خلیفہ مصر کے داعی تھے۔ حاکم کی الوہیت کا عقیدہ ان کی زندگی ہی میں پیدا ہو گیا تھا۔ اور بعض لوگ اعلانیہ اس عقیدہ کا اظہار کرنے لگے تھے۔

یہ امر مشکوک ہے کہ حاکم خود کس حد تک اس عقیدہ کی تخلیق کے ذمہ دار تھے۔ کیونکہ ایک طرف تو ایسی روایات موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دروڑی اور حمزہ کی غالی تعلیمات ان کی تائید سے نافذ کی جاتی تھیں اور دوسری جانب خود ان کے زمانہ کے اسماعیلی علماء و فقہاء ائمہ کے بارہ میں اس قسم کے غلو کی تردید و مذمت میں کتابیں لکھتے تھے اور امام ان کی اس مذہبی سعی کو نگاہ پسندیدگی سے دیکھتے تھے۔ چونکہ اسماعیلیہ ابتدا سے حقیقت کو ایک ایسی شے خیال کرتے تھے کہ عبادی رہے تھے جس کے ایک سے زیادہ پہلو ہو سکتے ہیں اور جن میں نفی و اثبات دونوں بیک وقت سما سکتے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ حاکم جن قسم کی تعلیم کو کوہستان شام کے جاہل باشندوں کے لئے جائز خیال کرتے ہوں۔ وہ مصر کے قدامت پسند مگر تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے ان کی

رائے میں ناجائز اور غیر مفید ہو۔ ایک حیثیت سے الوہیت ائمہ کو باطنی تعلیم کا لازمی نتیجہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس تعلیم کی رو سے انبیاء و ائمہ اور تمام انسان بلکہ کل کائنات ذات باری کی منظر ہے اور اس ذات سے کمالات یا تجلیات کے طور پر وجود میں آئی ہے۔ چونکہ انسان تمام مظاہر علویہ میں سب سے زیادہ کامل ہے اس لئے کسی برگزیدہ انسان مثلاً بنی یا امام کے لئے یہ ممکن خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے بشری مرتبہ سے ترقی کر کے مرتبہ الوہیت تک پہنچ سکے۔

متصوفہ فلسفہ میں بھی یہ رجحان خیال موجود ہے لیکن دروز میں اس قسم کے عقائد کی مقبولیت کی ایک اور بھی وجہ معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اسلام کی تبلیغ کے باوجود وہاں کے لوگ اقدار مقامات میں مذاہب قدیمہ اور مسیحیت کا اثر باقی تھا۔ اور ان تمام مذاہب میں انسان کے نعوذ باللہ خدا ہو جانے اور خدا کے انسانی قالب میں حلول کرنے کا تخیل بہت عام تھا۔ حاکم بامر اللہ کی پڑے اسرار موت نے دروز کے دلوں میں ان کی خدائی کو اور بھی سخت کر دیا ہو گا۔ کیونکہ کسی شخص کی موت کی کیفیت صحیح نہ معلوم ہونے سے اس کی ابدی حیات اور الوہیت کے اعتقاد کا پیدا ہو جانا مذہب کی تاریخ میں کوئی نئی چیز نہ تھی۔

اگرچہ عموماً دروز فرقہ کی وجہ تسمیہ درازی سے منسوب کی جاتی ہے لیکن فی الواقعہ اس فرقہ کو اب درازی سے بہت کم واسطہ ہے اور اس کے مقابلہ میں حمزہ کو بہت زیادہ عزت و احترام حاصل ہے۔ اسماعیلیہ کی مانند دروز بھی سات ادوار امامت و نبوت کے قائل ہیں اور حضرت اسماعیل سے لیکر عبید اللہ المہدی تک سات ائمہ مستورین کے قائل ہیں۔ اور ان کے سبع سہاوات سے تعبیر کرتے ہیں۔ پہلے آسمان کے امام حضرت اسماعیل ہیں اور ان کے مماثل پیغمبر حضرت آدم۔ دوسرے کے امام حضرت محمد ابن اسماعیل اور پیغمبر حضرت نورؑ۔ اسی طرح تیسرے۔ چوتھے۔ پانچویں اور چھٹے آسمان کے ائمہ علی الترتیب احمد بن محمد عبد اللہ ابن احمد۔ محمد بن عبد اللہ اور حسین ابن محمد ہیں اور ان کے مماثل پیغمبر علی الترتیب ابراہیمؑ۔ موسیٰؑ۔ عیسیٰؑ اور محمدؐ (صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین) ہیں۔ ساتویں آسمان کے امام عبد اللہ المہدی ہیں اور وہی اس آسمان کے پیغمبر بھی ہیں۔ گویا اس دور میں نبوت و امامت ایک ہی شخص کی ذات میں جمع ہو گئی۔ لیکن ابھی الوہیت کا درجہ نہیں آیا کیونکہ دروز عبید اللہ المہدی کو اس درجہ پر فائز نہیں خیال کرتے۔ بلکہ ان کو اپنے بیٹے قائم کا پیشرو اور حجت کہتے ہیں۔ قائم اور ان کے بعد حاکم تک قتلے فاطمی خلفاء مصر ہوئے وہ سب دروز کی نگاہ میں مرتبہ اکہیت رکھتے ہیں۔ ان کے عقیدہ میں وہ سب ایک ہی ذات

کے مختلف افکار ہیں اور باب بیٹے کا ظاہری رشتہ باطن و حقیقت میں کوئی معنی نہیں رکھتا۔ لیکن اس عروج روحانی کا نکتہ غالباً حاکم ہمارا اللہ کو سمجھنا چاہیے کیونکہ درود اپنی عبادت کا مزج صرف انہیں کو قرار دیتے ہیں اور ان کے بعد جو فاطمی خلفاء ہوئے ان سے غالباً درود کوئی واسطہ نہیں رکھتے۔

امامت کے بارہ میں دروزی عقیدہ نزاری عقیدہ سے بہت مشابہ معلوم ہوتا ہے لیکن نزاریہ اور مستعلویہ روایات کے برخلاف وہ حضرت محمد ابن اسماعیل اور حضرت عبید اللہ المہدی کے درمیان تین سے زیادہ ائمہ مستورین کے مقرر معلوم ہوتے ہیں۔ اکثر باطنیہ کی مانند درود نہ بھی عقل کل کو اول مخلوق تصور کرتے ہیں اور حمزہ کو اس کا اوتار سمجھتے ہیں۔ اس کے بعد روح یا نفس کا درجہ ہے اور اس کا اوتار درازی ہے۔ اسی طرح مقتبغ بہار الدین۔ ابو الحیر سلمہ اور محمد بن ونا ب بھی جو مذہب دروز کے داعی تھے مختلف روحانی عالمین کا اوتار خیال کئے جاتے ہیں۔ دروز تناسخ اور تاویل کے قائل ہیں اور مفصلہ ذیل سات اوامر پر بہت زور دیتے ہیں۔ اول حق گوئی۔ دوم برادران ملت کی حفاظت دہوا خواہی۔ سوم دوسرے تمام مذاہب کا ترک اور چہارم ان سے انقطاع تعلقات۔ پنجم ہر زمانہ میں ان کے خداوند (یعنی حاکم باللہ) کی احادیث کا اقرار۔ ششم اس کی مشیت کو تسلیم و رضا سے قبول کرنا اور ہفتم اس کے احکام کی پوری متابعت کرنا۔ دروز آبادی مذہبی اعتبار سے دو جماعتوں یا اقسام میں منقسم ہے۔ قسم روحانی اور قسم جسمانی۔ پھر اول الذکر کے تین طبقات ہیں۔ روسا۔ عقلا اور اجواد۔ قسم جسمانی کے صرف دو طبقے ہیں۔ امرا اور جہلاء۔ عورتوں کے لئے دینی اسرار و رموز سے آگاہ ہونے کے راستہ میں کوئی رکاوٹ نہیں اور وہ بھی مردوں کی مانند قسم روحانی کا رکن ہو سکتی ہیں۔ دروز شراب اور تمباکو سے قطعی احتراز کرتے ہیں اور درویشوں کی عزت کرتے ہیں۔ کثرت ازواج کی ممانعت ہے۔ لیکن طلاق کے حصول میں کوئی دقت نہیں۔ عورتوں کو عموماً فروشت و خواندہ کا سلیقہ ہوتا ہے اور سادہ لباس پہنتی ہیں۔ ان کی وہ مذہبی رسومات جو خفی نہیں خیال کی جاتیں بہت سیدھی سادی ہوتی ہیں اور قرآن مجید کی تلاوت ان کا ایک نمایاں جزو ہوتی ہے۔

یورپین سیاح دروز قوم کے اوضاع و اطوار کے متعلق علی العموم اچھی رائے ظاہر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ بہت متواضع اور مہمان نواز ہوتے ہیں اور ان کے اخلاق بہت اعلیٰ پایہ کے ہیں۔ لیکن ایک سیاح کا یہ بھی بیان ہے کہ ان کا ایک طبقہ رسومات قبیحہ اور

احمال شنیعہ کا عادی ہے اور باطنیہ فرقوں کی مانند دروز بھی اپنے آپ کو اہل توحید کہتے ہیں اور دوسرے مذاہب کو مشرکین۔ غالباً اس سے ان کی یہ مراد ہے کہ یہ دوسرے مذاہب خالق و مخلوق کے درمیان تفریق کرتے ہیں جو باطنیہ فرقے نہیں کرتے۔

تصوف اور اس کا ارتقاء اب ہم چند اختتامی کلمات باطنیہ کے دوسرے بڑے گروہ تصوف اور اس کا ارتقاء یعنی متصوفہ کے متعلق کہنا چاہتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تصوف کا آغاز ایک قسم کی رہبانیت سے ہوا جو غالباً اسلام اور مسیحیت کے اختلاط کا نتیجہ تھی۔ دوسری صدی ہجری میں صوفیاء کی جماعتوں اور سلسلوں کا آغاز ہو گیا تھا کیونکہ یہ ایک طبعی امر تھا کہ کسی شخص کے زہد و تقدس کا شہرہ سن کہ لوگ دُور دُور سے آکر اس کے گرد جمع ہو جائیں اور اس طرح پیری مریدی کا ایک باقاعدہ نظام قائم ہو جائے۔ شروع ہی سے عوام میں تصوف کو بہت مقبولیت حاصل تھی۔ کیونکہ تصوف میں امیر و غریب، عالم و جاہل، شریف و ذلیل کی وہ تمیز نہ تھی جو ہر مذہب کے روایتی نظام میں کم و بیش پائی جاتی ہے۔ اس طرح یہ کہنا صحیح معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کا اثر جمہوریت کے مسئلہ اصول اخوت و مساوات کی جانب تھا۔ اور مسلمان درویش اور فقرا و اسلام کی ضمیر عامہ تھے۔ جو دنیا پرست حکومتوں اور جاہ پسند علماء اور فقہاء کو ان کی کوتاہیوں سے متنبہ کرتے رہتے تھے۔ شام، مصر اور ایران کی نو مسلم آبادی کو تصوف کی طرف مائل ہونے کی ایک اور بھی وجہ تھی یعنی یہ کہ ان کے آبائی اور قدیمی عقائد کو ایک خفیف سا اسلامی رنگ دے کر تصوف کے جامع نظام میں بہت آسانی سے جذب کیا جاسکتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۵۶ھ تک دمشق میں صوفیاء کی باقاعدہ خانقاہیں اور سلسلے قائم ہو گئے تھے۔ اور اس کے نصف صدی بعد خراسان میں بھی ان کا وجود پایا جاتا ہے۔ اس تنظیم کے دوران میں اسلامی تصوف اپنی خلتی سادگی کو ترک کر کے یونانی فلسفہ کی گونا گوں آرائش کا گہریدہ ہو گیا۔ لیکن وہ فلسفہ خالص یونانی نہ تھا۔ بلکہ اس میں خود بعض مشرقی عناصر بھی موجود تھے۔ جو مشرقی طبائع کے لئے بہت موزوں اور دلکش تھے۔

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ تصوف نو افلاطونی فلسفہ کی مشرقی تفسیر ہے۔ اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسماعیلی باطنی تعلیمات پر بھی یہ تعریف صادق آسکتی ہے لیکن خود نو افلاطونی فلسفہ میں کم از کم دو فلسفیانہ روایتوں کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ ایک روایت تو وہ تھی جس کا ماخذ و قاعدہ افلاطون تھا۔ اگرچہ خود افلاطون کا فلسفہ بھی حکیم فیثا خودت کی نام نہاد تعلیم سے متاثر ہونے

کی بنا پر مشرقی تخیلات سے مستغنی نہ تھا۔ دوسری روایت وہ تھی جو فیلاور اسکندریہ کے دیگر فلسفیوں سے ماخوذ تھی اور جس میں مشرقیت بہت غالب تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ مکمل شیوہ جمع الی اصلہ کے مسلمہ اصول کی بنا پر ہمارے صوفیاء نو افلاطونی فلسفہ کی اس مشرقی روایت سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔

نوس اور خصوصاً اس کے اس حصہ سے جس کو نوسس (عرفان) کہا جاتا ہے۔ نوسس اور اس کے حاملین نوسٹک فرقوں کے متعلق ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں لیکن فی الحال اس بات کو صاف کرنے کی ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ نوسس اگرچہ یونانی زبان کا لفظ ہے۔ اور اکثر نوسٹک نوشتے بھی اسی زبان میں ہیں۔ لیکن اس کے موجد مصری تھے۔ اور اس کی بنیاد مصر قدیمہ کی دینیات ہے۔ اس کی تشکیل غالباً پہلی صدی ہجری میں ہوئی۔ اور اس کے بعد عناصر مثلاً یہ خیال کہ انسان نے کسی اعلیٰ روحانی درجہ سے تنزل کیا ہے اور کوئی ایسا طریقہ ہے جس سے وہ اپنی کھوئی ہوئی عظمت دوبارہ حاصل کر سکتا ہے۔ خالص افلاطونی فلسفہ سے بالکل خارج ہیں۔ اسی طرح طلسمات اور تعویذ وغیرہ کا اعتقاد جو نوسس میں پایا جاتا ہے۔ خالص افلاطونی تعلیم میں موجود نہیں۔ نوسس کے لغوی معنی علم یا عرفان کے ہیں۔ اور یہ علم یا عرفان درحقیقت وہی چیز تھا جسے صوفی معرفت الہی کہتے ہیں۔

نوسس کا اثر یہودی اور مسیحی مذاہب میں بہت نمایاں ہے اور چونکہ اسلام ان دونوں مذاہب کا جامع ہے اس میں بھی نوسٹک خیالات ابتدا سے موجود تھے۔ صوفیوں نے صرف ان خیالات کو ترقی دی بلکہ نو افلاطونی فلسفہ کے ذریعے سے اور بہت سے نوسٹک عقائد جذب کر لئے۔ اکثر صوفی ان عقائد سے زیادہ متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن چند ایسے بھی ہیں جو خالص نو افلاطونی فلسفہ سے زیادہ قریب ہیں۔ مثلاً شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول جن کو سلطان صلاح الدین ایوبی نے کفر والحاد کا ملزم قرار دے کر مروا دیا تھا۔ اس قسم کے مفکرین کے متعلق یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ ان کو صوفی کہا جائے یا فلسفی کیونکہ بعض اہم مسائل جن کو تصوف کا مال کار خیال کیا جاتا ہے (مثلاً وحدت وجود کا مسئلہ) فلاسفہ اور اسماعیلیہ کے مال بھی موجود ہیں۔ جہاں تک تصوف کے فلسفیانہ ارتقا کا تعلق ہے اس کی تکمیل مخلوق کے خروج سے قبل یعنی بارہویں صدی عیسوی میں شیخ نجی الدین ابن عربی کی تصانیف کے ذریعہ سے ہو چکی تھی اور اس کے تمام اہل مسائل یعنی وحدت وجود اور اس کے تنزلات وغیرہ تقریباً اسی شکل میں مدون ہو چکے تھے جس میں اس وقت

موجود ہیں۔

الانسان کامل بعض لوگ وحدت شہود کے تخیل اور غبار الکرم جلی کے انسان کامل کی تعریف کو تصوف کے نظریات میں شاید ایک جدید اضافہ خیال کریں لیکن دراصل وحدت وجود اور وحدت شہود میں بہت کم فرق ہے۔ کیونکہ دونوں کا منطقی نتیجہ ایک ہے یعنی یہ کہ سوائے خدا کے کوئی اور موجود حقیقی نہیں ہے۔ رہا انسان کامل کا خیال تو یہ خیال فی الواقعہ بہت قدیم ہے کیونکہ اس کا اصلی مآخذ فوستک فلسفہ کو قرار دینا چاہیے۔ مسیحی مذہب میں حضرت عیسیٰؑ کی ذات کا تخیل بھی بہت کچھ انسان کامل ہی کے طور پر تھا۔ اسلام میں پہلے یہ خیال شیعہ جماعتوں نے امامت کی تعریف کے ضمن میں اختیار کیا۔ ان کے بعد صوفیوں کے ولی یا قطب کی وہی تعریف کی اور اس کا وہی مرتبہ قرار دیا جو شیعہ امام کا سمجھتے تھے۔ جیلی کے خیال کے مطابق حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم انسان کامل اور ولی حقیقی تھے۔ اور سہرناۃ کا قطب یا ولی حقیقت محمدی کی مجاز ہی صورت ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے حضرت پیغمبر کو اپنے پیر الہین جبرئیل کی شکل میں دیکھا۔ یہ عقیدہ غلاتہ شیعہ کے اس عقیدہ کا بالکل ہمنگ معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک دور کا امام سیدنا علیؑ کا اوتار ہوتا ہے۔ اور درحقیقت مآخذ و منشاء کے لحاظ سے دونوں عقائد بالکل ایک ہیں۔

تصوف کا آخری دور تصوف کے آخری دور میں تین جدید رجحانات کو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ تصوف روایتی اسلام سے انتہائی بعد و مناسرت پیدا کر لینے کے بعد اس سے مصالحت اور مخالفت کا خواہاں نظر آتا ہے۔ چنانچہ وحدت شہود اور حقیقت محمدی وغیرہ کی قسم کے نظریات کا صرف ہی مقصد تھا کہ تصوف کو روایتی اسلام کا ہم آہنگ بنایا جائے۔ غزالی، قشیری اور جلی اس رجحان کے بہترین نمونے ہیں۔ دوسرا قابل توجہ رجحان تصوف اور شاعری کا اختلاط ہے جس کا اظہار زیادہ تر فارسی زبان میں ہوا۔ عربی تصوف کسی قدر خشک فلسفہ تھا۔ اور سوائے ابن الفارض کے عربی زبان نے کوئی ایسا شاعر پیدا نہیں کیا جو صوفی حیالات کو لطیف و دلکش اشعار میں ظاہر کر سکے۔ لیکن فارسی میں ابتدا سے تصوف شاعرانہ رنگینی و لطافت سے متصف تھا۔ اگر عمر خیام اور شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر کی رباعیات کو کسی بعد کے زمانہ کی تصانیف قرار دیا جائے تو بھی چھٹی صدی ہجری کے آخر سے فارسی میں متصوف شاعری کی ایک مسلسل اور روشن نمود پائی جاتی ہے۔ اور فیروز الدین

غطار۔ سنائی اور رومی سے لے کر عبدالرحمن جامی تک ایران میں اور حضرت امیر خسرو سے لیکر مرزا عید القادر بیدل تک ہندوستان میں تصوف شاعری کی روح ورواں بنا رہا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فارسی شاعری اور اس کی متبع اردو شاعری میں جو کچھ رفعت خیال پائی جاتی ہے۔ وہ تمام وکمال تصوف کی برکت ہے۔ تیسرا رجحان بعض صوفی سلسلوں کا مشرقی تاثرات کا انجذاب ہے۔ جو ان سلسلوں کے وسط ایشیا اور ہندوستان میں توطن اختیار کرنے کا نتیجہ تھا۔ ہم اس نظریہ کی شد و مد سے تردید کر چکے ہیں کہ اسلامی تصوف اسلام کے خلاف آریائی اقوام کے رد عمل کا نتیجہ ہے لیکن اس نظریہ کی اس واقعہ سے کوئی تائید نہیں ہو سکتی کہ اسلامی تصوف کی تکمیل کے بہت مدت بعد صوفیاء کے بعض خانوادوں مثلاً نقشبندیہ نے مجوسی یا بدھ یا ہندو ژہانیاں کے کسی عقیدہ یا عمل کو قبول کر لیا۔ اور اس کو اپنے طریقہ کا ایک جزو بنا لیا۔ ان سلسل صوفیاء میں سے جو اس وقت موجود ہیں۔ کوئی بھی چھٹی صدی ہجری سے قبل کا نہیں معلوم ہوتا۔ اگرچہ ان میں سے بعض اپنے آپ کو اوہمییہ۔ بساطیہ اور سقطیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں لیکن فی الحقیقت وہ ان بزرگوں کے زمانہ کے بہت بعد شروع ہوئے تھے۔ جن سے وہ انتساب کا دعویٰ کرتے ہیں۔

صوفی خانوائے مشرق قریبہ اور ہندوستان کے صوفی خانوادوں میں سب سے زیادہ قدیم قادریہ چشتیہ۔ اقاہیہ اور سہروردیہ ہیں۔ یہ سب کے سب اسی زمانہ میں پیدا ہوئے تھے جس کا ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ جب اسلامی تصوف کے آغاز کو کوئی سو سال گزر چکے تھے اور اس کے تمام نظریات اور عملیات تقریباً مکمل ہو گئے تھے۔

صوفیاء کا عموماً یہ خیال ہے کہ صوفی فرقہ کی اصل ایک کلیم سیاہ یا منقش ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سیدنا علیؑ کو عطا فرمائی تھی اور جو ان سے مشائخ عظام کو یکے بعد دیگرے پہنچی۔ اور ان کا خیال ہے کہ وہ فرقہ حقائق و اسرار نبوت و ولایت کا نشان تھا بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ فرقہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو شب معراج میں بارگاہ ایزدی سے مرحمت ہوا تھا۔ بہر حال سوائے خانوادہ نقشبندیہ کے سب صوفی خانوائے اپنا سلسلہ سیدنا علیؑ سے ملا تے ہیں۔ نقشبندیہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے انتساب کرتے ہیں۔ لیکن اس خانوادہ کے تین مختلف شعبے نظر سے گزر رہے ہیں۔ جن میں سے دو سیدنا علیؑ سے شروع ہوتے ہیں۔ اور ایک حضرت ابوبکرؓ سے۔ اور یہ کہنا دشوار ہے کہ ان تینوں میں سے کس کو

زیادہ مستند خیال کیا جائے۔

اس اختلاف کی تفصیل اس شجرہ سے معلوم ہو سکتی ہے جو اس کتاب میں شامل ہے میدنا علی کے بعد ہندوستان کے صوفیاء چار اشخاص کو خصوصیت سے چار پیر یا چار خلیفہ کا لقب دیتے ہیں۔ یعنی سیدنا امام حسنؑ، سیدنا امام حسینؑ، خواجہ حسن بصری اور خواجہ کبیرؑ ابن زیاد۔ خواجہ حسن بصری کے دو مشہور خلیفہ تھے۔ خواجہ عبدالواحد ابن زید اور خواجہ حبیب عجمی۔ اول الذکر سے پانچ خاندانوں سے منسوب ہیں۔ یعنی زیدیہ۔ عیاضیہ۔ ادہمیہ۔ ہبیریہ۔ اور چشتیہ اور آخر الذکر سے نو خاندانوں سے منسوب ہیں۔ جلیلیہ۔ طیفوریہ۔ کرخیہ۔ سیقطبیہ۔ جنیدیہ۔ گازیرونیہ۔ طوسیہ۔ فردوسیہ۔ سہروردیہ۔ یہ چودہ خاندانوں سے قدیم خیال کئے جاتے ہیں اور باقی خاندانوں سے ان کے فروغ مثلاً قادریہ خاندان جو ہندوستان میں بہت مقتدر سمجھا جاتا ہے اور نعمت اللہ جویران میں مشہور ہے دونوں طوسیہ سے نکلے ہیں۔

ہندوستان میں چار خاندانوں سے بہت مقبول ہیں چشتیہ۔ قادریہ۔ سہروردیہ اور نقشبندیہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ان سب میں چشتیہ زیادہ قدیم ہے کیونکہ وہ خواجہ ابوالحاق شامی چشتی سے منسوب ہے جن کی تاریخ وفات ۳۲۹ھ بیان کی جاتی ہے۔ تیسری صدی ہجری کو تصوف کا آغازی دور خیال کرنا چاہیئے اور اگر مذکورہ بالا روایت کو صحیح مان لیا جائے تو خاندانہ چشتیہ کی قدامت واقعی حیرتناک ہے۔ اس ملک میں یہ خاندانہ حضرت خواجہ معین الدین حسن کے قدوم مہمنت لزوم کی برکت سے قائم ہوا۔

خواجہ موصوف کی تاریخ ولادت ۳۳۵ھ بیان کی جاتی ہے اور تاریخ وفات ۳۳۳ھ آپ غالباً سیتاں میں پیدا ہوئے۔ خراسان میں نشوونما حاصل کی۔ اور ہندوستان (اجیرا) میں دفن ہوئے۔ قادریہ خاندانہ کا بانی حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو خیال کیا جاتا ہے جن کا انتقال ۵۶۱ھ میں ہوا۔ سہروردیہ خاندانہ شیخ شہاب الدین عمر سہروردی سے منسوب ہے۔ جن کی تاریخ وفات ۶۳۲ھ اور مزار بغداد میں ہے۔ ان شیخ شہاب الدین سہروردی کو ان شیخ شہاب الدین سہروردی سے تمیز کرنا چاہیئے۔ جو فلسفہ اشراق کے مفسر تھے اور جن کو سلطان صلاح الدین نے قتل کروادیا تھا۔ ہندوستان میں اس خاندانہ کو خواجہ بہار الدین نے زکریا نے قائم کیا جو شیخ شہاب الدین سہروردی کے خلفاء میں سے تھے۔ ان کا انتقال ۶۶۱ھ میں ہوا۔ اور مزار ملتان میں ہے۔ اکثر بے شرع اور ملامتیہ صوفی گروہ مثلاً رسول شاہی وغیرہ خاندانہ سہروردیہ

سے ملحق خیال کئے جاتے ہیں۔

خاندانہ نقشبندیہ کے شیخ الطریق خواجہ بہاء الدین نقشبند تھے۔ جن کی ولادت ۷۱۸ھ اور وفات ۷۹۸ھ میں ہوئی۔ روحانی سلسلہ بایزید بسطامی تک پہنچتا ہے۔ اور یہ کہا جاتا ہے کہ بایزید کو سیدنا امام جعفر صادق علیہ السلام سے فیض پہنچا تھا۔ یہ بات کہ امام موصوف کا انتقال بایزید کی ولادت سے قبل ہو چکا تھا۔ نقشبندیہ کے خیال میں کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ کیونکہ اس قسم کی نسبت کے لئے ملاقات جسمانی کی ضرورت نہیں۔ خواب میں روحانی ملاقات ہو سکتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس امام جعفر صادق علیہ السلام کو قاسم بن محمد بن ابوبکر کا مرید اور قائم کو حضرت سلمان فارسی کا مرید بتایا جاتا ہے۔ حالانکہ تاریخی اعتبار سے یہ دونوں نسبتیں بھی ایسی ہی بعید از عقل ہیں جیسی کہ امام جعفرؑ کے ساتھ بایزید کی نسبت۔ حضرت سلمان فارسی کو حضرت ابوبکرؓ کا مرید قرار دے دیا گیا ہے۔

اس روایت پر ہم پیشتر اظہار رائے کر چکے ہیں۔ کہ یہ روایت بالکل ساقط الاعتبار ہے۔ بایزید سے خرقہ خلافت ابوالحسن خرقانی کو پہنچا۔ حالانکہ ابوالحسن بایزید کی وفات کے بعد پیدا ہوئے تھے۔ ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ نقشبندیہ کا وہ شجرہ جو عام طور پر مروج ہے۔ تاریخی نظر سے کس قدر غیر مستند ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم پیشتر ذکر کر چکے ہیں اس شجرہ کے علاوہ نقشبندیہ کے دواور شجرے بھی ہیں۔ جو جنید بغدادی۔ سری سقطی اور معروف کرخی کے واسطے سے سیدنا علی رضا علیہ السلام تک پہنچتے ہیں۔ اور اس سے اوپر ائمہ اہل بیت کے توسل سے سیدنا علی علیہ السلام پر ختم ہوتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ والی نسبت تشیع سے بریت ظاہر کرنے اور جمہور کا اعتماد حاصل کرنے کے لئے وضع کی گئی تھی کیونکہ بعض اور معاملات میں بھی نقشبندیہ اور صوفیوں کے مقابلہ میں زیادہ باشرع ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور غالباً یہ خاندانہ جو مذکورہ بالا چودہ مستند صوفی خاندانوں سے خارج ہے تصوف کے دور انحطاط میں اس مقصد سے قائم ہوا کہ تصوف اور روایتی اسلام کے درمیان ایک طریقہ رائج کرے۔ اس مہم مقصد کی بدولت نقشبندیہ اگرچہ وہ اپنے آپ کو صوفی کہتے ہیں تاریخی اور فلسفیانہ دونوں پہلو سے اس لقب کے پوری طرح مستحق نہیں معلوم ہوتے۔ وسط ایشیا میں نقشبندیہ کے حقیقی مؤسس خواجہ عبد اللہ احرار تھے جن کا امیر تمبور کے پڑپوتے ابوسعید مرزا پر بہت اثر تھا۔ خواجہ عبد اللہ کا سجادہ خلافت ان کے بیٹے خواجہ یحییٰ کو ملا۔ شیبانی خاں اوزبک نے خواجہ یحییٰ اور ان کی اولاد نرغز کو قتل کروادیا۔

اور اس کے بعد نقشبندیہ شجرہ پھر مشکوک ہو جاتا ہے۔ تاہم کسی نہ کسی طرح وہ خواجہ باقی باللہ اور ان کے خلیفہ شیخ احمد سرسندی تک نزول کرتا ہے جو گیارہویں صدی ہجری یعنی سترہویں صدی عیسوی سے متعلق ہیں۔

ہندوستان کا نقشبندیہ سلسلہ تمام و کمال شیخ احمد سرسندی کا مرہون احسان ہے۔ اسی لئے شیخ موصوف کو مجدد اور سلسلہ کو نقشبندیہ مجددیہ کا لقب دیا جاتا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ حاجی بیکتاش جن کے نام کی رعایت سے بلاد عثمانی میں ایک زبردست درویشوں کا گروہ اپنے آپ کو بیکتاشی کہتا ہے۔ نقشبندیہ خالوادہ سے ایک دور کی نسبت رکھتے تھے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان لوگوں کے بیان کے مطابق حاجی بیکتاش لقمان خراسانی کے مرید تھے اور لقمان احمد لیادہی کے مرید تھے۔ احمد لیادہی خواجہ یوسف سہرانی کے مرید تھے۔ اور خواجہ یوسف وہ بزرگ ہیں جو نقشبندیہ شجرہ میں خواجہ بہاء الدین سے کوئی آٹھ دس درجے اوپر نظر آتے ہیں لیکن بیکتاشی فرقہ کو حاجی بیکتاش سے بہت کم تعلق ہے اور ان کا کچھ تذکرہ تعلیقات کتاب میں کیا جائے گا۔ اسی طرح کشمیر کے نوربخشی درویش بھی غالباً نقشبندیہ سے کچھ علاقہ رکھتے ہیں لیکن اس وقت ان کے اور نقشبندیہ کے مسلک میں بہت تفاوت معلوم ہوتا ہے۔

درویش اور صوفی ہندوستان کے علاوہ اور بلاد اسلامی میں بھی بکثرت موجود ہیں اور مسلمانوں کی مذہبی اور معاشرتی زندگی پر ان کا بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ قادریہ، سہروردیہ اور نقشبندیہ قائل ہیں کم و بیش تمام مسلمان ممالک میں پائی جاتی ہیں۔ خصوصاً شمالی افریقہ، مصر اور ان ملکوں میں جہاں ترک یا تاتاری آباد ہیں۔ حجاز، نجد اور یمن میں تصوف کا ذوق نسبتاً کم ہے جس کا سبب وہاں کے باشندوں کی طبعیات سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان ملکوں میں ابن تیمیہ اور عبد الوہاب نجدی جیسے ظاہر پرست علماء کا زیادہ اثر رہا ہے۔ جو مذہب کو کشف و وجدان سے بالکل علیحدہ رکھنا چاہتے تھے۔ ہندوستان سے باہر جو صوفی خالوادے زیادہ مقبول ہیں ان میں سے صرف چند کا نام لینا کافی ہے۔ رفاعیہ سید احمد رفاعی کے نام سے منسوب ہے جو غالباً جنیدیہ سلسلہ میں شامل تھے۔ یہ خالوادہ چھٹی صدی ہجری میں قائم ہوا تھا اور ترکی، مصر اور شام میں بہت مقتدر خیال کیا جاتا ہے۔ ایک اور مشہور خالوادہ عیدروسیہ ہے جو سید عبد اللہ مالکی عیدروسی سے منسوب ہے اور جو خالوادہ سہروردیہ میں سے نکلا ہے۔ فرقہ مولویہ مولانا جلال الدین رومی کا نام لیتا ہے اور اس کا مرکز قونیہ ہے جہاں رومی مدفون ہیں۔ یہ وہی خالوادہ ہے جس کے

درویشوں کو رقاہ درویش کے نام سے یورپ میں خاص شہرت حاصل ہے۔ افریقہ کے بعض درویشوں کے سلسلوں کے متعلق یہ کہنا دشوار ہے کہ ان کو صوفیاء میں شمار کیا جائے یا نہیں کیونکہ وہ تصوف کے خاص فلسفہ سے نا آشنا معلوم ہوتے ہیں۔ اور ان کی خارجی زندگی ان عابدوں اور زاہدوں سے زیادہ مشابہ ہے جو اسلام کے قرون اولیٰ میں وہی حیثیت رکھتے تھے۔ جو بعد کے زمانہ میں صوفیاء کو نصیب رہی ہے لیکن وہ صوفیوں کی مانند کشف و کرامت کے قائل ہیں۔ اور ہندو کے عقیدہ نے تو افریقہ کو اپنا وطن مالوف بنا لیا ہے۔

اس قسم کے سلسلوں کی ایک مثال مہدی سوڈانی کے درویش تھے جنہوں نے انیسویں صدی کے آخر میں حکومت مصر اور اس کی محافظ حکومت برطانیہ کے خلاف ایک مدت تک جدوجہد جاری رکھی تھی۔ سنیو سیہ جماعت بھی اسی قسم کے درویشوں کی ایک جماعت ہے جس کو شیخ سنیوسی (متوفی ۱۸۹۶ء) نے قائم کیا تھا۔ مہدی سوڈانی کے متقلدین کی مانند سنیوسیہ کے اغراض و مقاصد بھی مذہبی اور سیاست دونوں کے جامع تھے۔ ایک زمانہ میں اس جماعت کی تنظیم بہت قوی خیال کی جاتی تھی اور یہ کہا جاتا تھا کہ وہ اپنے صحرائی مرکز سے تمام شمالی افریقہ پر ایک مخفی حکومت کر لے ہیں۔ جس کا منشور اس ملک کی آبادی کو یورپین اقوام کے تسلط سے نجات دلانا ہے۔ لیکن اطالیہ کی مہم طرابلس کے بعد سنیوسیہ کی شہرت پست ہو گئی۔ اور اب ان کا ذکر بیشتر سے بہت کم سنہیں آتا ہے۔ مہدی سوڈانی اور شیخ سنیوسی کی مانند اور بھی بہت سے نادیاں طریقت افریقہ انیسویں صدی میں پیدا کئے ہیں۔ لیکن ان کا اثر نسبتاً کم ہوا ہے اور ان کے مفصل تذکرہ کی اس مختصر تصدیق میں گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ افریقہ کے بعض درویش سلسلوں کی خصوصیت ان کا سحر و طلسمات کا دعویٰ ہے۔ جس میں اس تاہیک براعظم کی مسلم اور غیر مسلم آبادی یکساں یقین رکھتی ہے۔ یہ ایک عجیب واقعہ ہے کہ مراقش کے بعض شریف اپنی رعیت سے بہت سارے روپیہ تعزید گنڈوؤں کی نذر کے طور پر وصول کرتے تھے کیونکہ شریفی خاندان سادات حسنی ہونے کی بنا پر دینی و دنیوی دونوں قسم کے احترام کا مستحق خیال کیا جاتا ہے۔ اور مراقش کے باشندے اس خاندان کے اراکین کو کشف و کرامت کا اہل تصور کرتے ہیں خواہ ان کا ذاتی کردار اس نوع کے حسن ظن کا مخالف بھی ہو۔

طرکی کے بیکتاشی درویش فی الواقعہ ایک صوفی خانوادہ سے کچھ زیادہ حیثیت رکھتے ہیں اور ان کو غالباً ایک علیحدہ فرقہ تصور کرنا چاہیے۔ سولہویں صدی کے قبل سے وہ ترکی کی شہر آفاق بیہ چری (خنسیری) افواج میں پیش نماز کی خدمت انجام دیتے تھے اور جنگوں میں اپنے روحانی

جذبہ سے ان افواج کا حوصلہ بڑھاتے تھے۔ ان جذبات کے معاوضہ میں بنی چری ان کو حکومت کے تجسس و تفتیش سے محفوظ رکھتے تھے۔ اگرچہ بعض لوگ ان کے مخفی عقائد کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ان مخفی عقائد کی نوعیت کے بارہ میں عام خیال یہ ہے کہ وہ علی اللہی اور دیگر شیعہ غلاۃ کے عقائد سے مشابہ ہیں۔ اور بعض یورپین اور ترک محققین بیکٹاشیہ کو حردنی فرقہ کی ایک فرع قیاس کرتے ہیں۔

اس کتاب کے مقدمہ میں ہم نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ جس چیز کو باطنیت یا باطنی تعلیم کہا جاتا ہے وہ بہت حد تک سیاسی مقاصد یا بعض قدیم عقائد اور بعض نفسیاتی حقائق کے اختلاط کا نتیجہ ہے۔ اسلام کے باطنیہ فرقوں کے اس مختصر تبصرہ سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ہمارا یہ خیال کس حد تک قابل قبول ہے۔

تبعات

(۱)

اسماعیلیہ اور متصوفہ کے علاوہ بلاد اسلامی کے بعض اور فرقے اور جماعتیں بھی باطنیہ میں شمار ہونے کی مستحق ہیں خصوصاً اس لئے کہ ان کی تعلیمات اسماعیلی یا صوفی تعلیمات سے کم نہیں مماثل یا ماخوذ خیال کی جاتی ہیں۔ اس قسم کے بعض فرقوں کا کتاب میں ضمنی طور پر کچھ ذکر کیا گیا ہے اور بعض کا ذکر کرنے کا موقع نہیں ملا۔ ان میں سے زیادہ مصروف فرقوں کا اجمالی تذکرہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے:-

نصیری یہ فرقہ ارض شام کے اس کوہستانی علاقہ میں رہتا ہے جو سچوں اور نہر الکبیر کے درمیان واقع ہے۔ اور جس کو جبل نصیری کہتے ہیں۔ اپنے مسکن کے اعتبار سے وہ دروز اور اسماعیلیہ کے ہم سایہ ہیں۔ اور ان دونوں فرقوں کا ان پر بہت پر توڑا ہے۔ ان کی اصل کے متعلق بہت اختلاف رائے ہے لیکن عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا بانی ایک شخص محمد ابن نصیر امام حسن عسکری علیہ السلام کے پرستاروں میں سے تھا۔ جس نے یہ مذہب قرامطہ اور اسماعیلیہ کے نمونہ پر نوں صدی عیسوی میں وضع کیا تھا۔ نصیری روایات میں اس شخص کو امیر معاویہ کا وزیر بیان کیا جاتا ہے جو سیدنا علی علیہ السلام کے پرستاروں میں سے تھا۔ جس نے یہ مذہب قرامطہ اور اسماعیلیہ کے نمونہ پر نوں صدی عیسوی میں وضع کیا تھا۔ نصیری روایات میں اس شخص کو امیر معاویہ کا وزیر بیان کیا جاتا ہے۔ جو سیدنا علی علیہ السلام کے حریف اور مخالف کا وزیر ہونے کے باوجود ان کا اور ان کی اولاد اجماد کا پاسدار اور ہواخواہ تھا۔ ایک اور روایت میں اس کو خود سیدنا علی کا آزاد کردہ غلام بتایا جاتا ہے۔ بعض نصیری اور سچی عقائد کی مشابہت کی بنا پر ایک زمانہ میں یورپ کے مشرقین کا یہ خیال تھا کہ نصیری لفظ نصرانی سے مشتق ہے اور یہ فرقہ سچی الاصل ہے لیکن مزید تحقیق سے یہ نظریہ متروک ہو گیا ہے۔ اسی طرح اسماعیلیہ سے مشابہت کی بنا پر بعض لوگ ان کو اسماعیلیہ ہی کی ایک فرع خیال کرتے تھے لیکن یہ

خیال بھی درست ثابت نہیں ہوا۔ نصیری عموماً کاشتکار ہیں۔ اور شہروں میں بہت کم رہتے ہیں۔
 تعلیم کا ان میں کچھ زیادہ چرچا نہیں۔ ان کے عقائد اسلام۔ مسیحیت اور بعض قدیم مذاہب کے مختلف
 عناصر کا ایک مجموعہ ہیں۔ وہ ایک قسم کی تثلیث کے معتقد ہیں جو معنی۔ اسم۔ (یا حجاب) اور باب
 پر مشتمل ہے۔ کائنات کی حیات کو سات ادوار پر منقسم کیا جاتا ہے اور ہر ایک دور میں مذکورہ بالا
 تثلیث تین اجسام کی شکل میں متشکل ہوتی ہے۔ پہلی دور میں اس کی نمود سیدنا علی علیہ السلام (مغنی)
 سیدنا و مولانا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (اسم یا حجاب) اور حضرت سلمان فارسی (باب) کی شکل
 میں ہوتی اور اس تثلیث کی علامت لفظ عمل ہے۔ تثلیث کے تینوں اداکین متحد ہیں۔ لیکن
 مساوی نہیں۔ مغنی سے اسم پیدا ہوا۔ اور اسم سے باب۔ باب نے پانچ ایام کو پیدا کیا۔ جن سے
 مراد بعض صحابہ رسول ہیں اور ایام نے تمام دنیا کو پیدا کیا۔ بعض نصیری سورج چاند اور دیگر فطری مظاہر
 کو بھی لائق پرستش تصور کرتے ہیں۔ ان عقائد کی بنا پر ان کو غلامہ شیعہ میں شمار کیا جاسکتا ہے اور
 اکثر غلامہ کی مانند وہ تنازع۔ حلول اور انکار امر و نہی یعنی اباحت کے قائل ہیں۔ وہ عید غدیر اور
 دوسرے شیعہ ہتوار مناتے ہیں ایمان کے ماسوا کہ سمس۔ ایسٹرا مسی تہو ماروں پر بھی خوشی
 مناتے ہیں۔ وہ اپنے عقائد کو دروز کی مانند شدت سے مخفی رکھتے ہیں۔ اور ان کی ایک مذہبی کتاب
 بھی ہے جس کا نام کتاب المجموع ہے۔ یہ کتاب اسلوب کے اعتبار سے قرآن مجید کی ایک بہت
 ناقص نقل ہے اور سولہ سورتوں میں منقسم ہے۔ نصیری فرقہ کے نفوس کی موجودہ تعداد تقریباً
 تین لاکھ خیال کی جاتی ہے۔

اگرچہ اسماعیلی تعلیم کا عکس بعض نصیری عقائد (مثلاً سات ادوار وغیرہ) میں نمایاں ہے
 لیکن نصیری سات اماموں کے قائل نہیں بلکہ اثنا عشری شیعہ کی مانند سیدنا علیؑ سے لے کر سیدنا
 حسن عسکریؑ تک اماموں کو مانتے ہیں۔ ان کی تثلیث مسیحی تثلیث کی نسبت نوافلاطونی تثلیث
 سے زیادہ مشابہ معلوم ہوتی ہے اور وہ متصوف کی مانند ذات باری کے تنزلات اور روحانی
 مقامات کو مانتے ہیں۔ جنگ عظیم کے بعد جب فرانس نے ارض شام پر اپنا تسلط جمانا شروع کیا
 تو اس کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اس ملک کی بعض اقلیتوں کو اپنا معین و مددگار بنانے کی کوشش
 کرے۔ چنانچہ اس ضرورت کی بنا پر ایک بہت قلیل مدت کے لئے شام کے ایک صوبہ کو
 جس میں نصیری جماعت کو غلبہ حاصل تھا۔ حکومت علویہ کے نام سے برائے نام خود مختار
 ریاست بنا دیا گیا۔ لیکن ملک کے عام سیاسی اور اقتصادی حالات کی بدولت اس ریاست

کی ہستی یا مذہب ثابت نہیں ہوئی اور اس کو شام کے دیگر صوبجات سے ملحق کر دیا گیا۔

اہل حق یا علی اللہ نصیریہ کی مانند یہ بھی ایک غالی شیعہ جماعت ہے جس کے افراد اناطولیہ - ایران - ترکستان اور جنوبی روس میں منتشر ہیں بشمالی شام

کے بعض کُر و قبائل بھی اس جماعت میں شامل ہیں۔ اناطولیہ کے علی اللہی عموماً علوی اور قزلباش بھی کہلاتے ہیں وہ بیکتاشی فرقہ سے پُر اسرار و رابطہ رکھتے ہیں۔ اور نصیریوں سے بھی ان کے تعلقات مخلصانہ ہیں۔ ان کا عقیدہ مجملہ یہ ہے کہ حق ایک ہے اور وہ سیدنا علیؑ ہیں۔ وہی تمام تنزیلات کے ماخذ ہیں۔ اور انہیں نے تمام انبیاء کی زبان سے کلام کیا ہے۔ اس فرقہ کے متعلق ایک عام خیال یہ ہے کہ ان کے ہاں بعض مذہبی مراسم کے دوران میں چراغ گل کر دئے جاتے ہیں۔ اور سب زندہ و مرد شراب خوری اور دوسرے افعال شیعہ میں بے تکلف حصہ لیتے ہیں۔ اسی لئے ایران میں علیؑ ہی فرقہ کے لوگوں کو چراغ کشاں بھی کہتے ہیں۔

حروفی اور بیکتاشی ترکی اور اناطولیہ کے بیکتاشی درویش حاجی بیکتاش سے منسوب ہیں۔ جن کی نسبت کہا جاتا ہے کہ سلطان اور خان کے ہم عصر تھے اور جب

سلطان مذکور نے نئی چری (جنیری) سپاہ کی بنیاد ڈالی تھی تو حاجی موصوف سے دعا کا خواہاں ہوا تھا۔ نئی چری فوج ان کو اپنا ولی خاص تصور کرتی تھی لیکن جدید تحقیقات کا محصل یہ ہے کہ حاجی بیکتاش اور ان کی تعلیم کے متعلق کوئی تاریخی معلومات موجود نہیں۔ لیکن یہ امر متیقن ہے کہ پندرہویں صدی میں بیکتاشی درویش فضل اللہ حروفی کی تعلیمات سے متاثر ہو گئے جو استرآباد کا باشندہ تھا اور جن کو محدثہ عقائد کی اشاعت کے الزام پر امیر تیمور کے بیٹے میران شاہ نے قتل کر دیا تھا بعض لوگ فضل اللہ کو اسماعیلی یا قمری کہتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کوئی پیرو بیکتاشی درویشوں کے زمرہ میں داخل ہو گیا اور اپنے مرشد کی تعلیمات کو حاجی بیکتاش سے منسوب کر کے ان کے درمیان رائج کر دیا۔ ان تعلیمات میں خدا کے انسانوں میں حلول یا ظہور کرنے کا عقیدہ شامل ہے اور اس عقیدہ کی بنا پر وہ تمام انبیاء اور سیدنا علیؑ سے لے کر سیدنا حسن عسکریؑ تک ائمہ اہل بیت کو نعوذ باللہ خدا کے اوتار کہتے ہیں۔ خود فضل اللہ کے متعلق بھی ان کا یہی خیال ہے بلکہ اس کو اوتاروں سے اکمل و افضل سمجھتے ہیں۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ چونکہ انسانی صفات میں سب سے اعلیٰ لفظ یا کلام ہے اور کلام حروف سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لئے تمام کائنات ہی حروف سے بنی ہے۔ اس نوع کے تجلیات غالباً یہودی قبائل اور یہودی نو افلاطونی فلسفی فیلو کے بعض نظریات کا عکس ہیں۔

حروفی فرقہ نے بھی غالباً اس فلسفیانہ ذخیرہ سے اپنے عقائد کو جمع کیا تھا جس سے اسلام کے اور باطنی فرقوں نے استفادہ کیا ہے اور جس کا ذکر ہم اس کتاب میں متعدد مقامات پر کر چکے ہیں۔ اس وقت کی باطنی فرقہ کے لوگ البانیا میں زیادہ تر پائے جاتے ہیں۔ اور البانیا قومی تحریک کے بڑے حامی ہیں۔ سابقہ سلطنت عثمانیہ کے دوسرے حصص میں حکومت کی اصلاحی تدابیر نے ان کی خالقانہوں کو ویران اور ان کی جماعت کو منتشر کر دیا ہے۔

پیر مشائخ ہندوستان کے بعض مذہبی گروہ نزاری تعلیم سے متاثرہ معلوم ہوتے ہیں۔ اور نزاری فوجوں کی مانند ہندو اور اسلامی عقائد کو تخیل کر تے ہیں۔ ان میں سے ایک پیر مشائخ کے تعلقین ہیں جو اپنے آپ کو مومن کہتے ہیں۔ پیر مشائخ کا اصلی نام معلوم نہیں لیکن کہا جاتا ہے کہ وہ اسماعیلی سید تھے اور صوبہ گجرات کے ایک مقام جیترال میں سنہ ۱۷۰۰ء میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کا مزار احمد آباد میں ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ سنی تھے اور چشتیہ خاندان میں شیخ تاج الدین کے مرید تھے جو حضرت بابا فرید الدین گنج شکر کی اولاد میں سے تھے۔ مومنین پیر مشائخ میں سنی اور شیعہ دونوں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ان کے باطنی اور مخصوص عقائد کا ہمیں کچھ علم نہیں۔

پرنام پنہتی اٹھارہویں صدی کے آغاز میں نیا (تبدیل کھنڈ) میں ایک شخص پران نامہ نامی نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ تمام مذاہب کا جامع ہے کیونکہ وہی ہندوؤں کا نش کلنگی اوتار، یہودیوں اور عیسائیوں کا مسیح موعود اور مسلمانوں کا مہدی مہرود ہے۔ اس نے اپنے عقائد کو ایک کتاب میں مدون کیا جس کو اس کے پیروں نے (قلزم!) صاحب کہتے ہیں۔ یہ عقائد مختلف مذاہب کی تعلیمات کا ایک بے ربط مجموعہ ہے۔ کتاب کی زبان بھی عربی۔ ہندی۔ سندھی اور گجراتی کا مجموعہ ہے۔ لیکن دیوناگری حروف میں لکھی گئی ہے۔ اس فرقہ کے لوگ جو پرنام پنہتی کہلاتے ہیں کتاب مذکورہ کا بہت احترام کرتے ہیں۔ ان میں بُت پرستی کی رسم نہیں۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عقیدت رکھتے ہیں۔ لیکن ان کو اور سری کرشنا کو ذات واحد خیال کرتے ہیں۔ مولود اور مہراج وغیرہ کے دنوں میں خوشی مناتے ہیں وہ تناسخ اوداج کے قائل نہیں لیکن خدا کو مجسم تصور کرتے ہیں۔ پہلے تین خلفاء کی عزت کرتے ہیں لیکن سیدنا علی علیہ السلام کو ان پر فضیلت دیتے ہیں۔ بعض اسلامی رجحانات کے باوجود وہ اپنے رسم و رواج میں بالکل ہندو ہیں۔ یہ فرقہ ناناک پنہتی اور کیر پنہتی کی مانند مذہبی رواداری پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ اور غالباً اس مذہبی تحریک کا نتیجہ تھا جس کو بھگتی کی تحریک کے نام سے تاریخ ہند میں ذکر کیا جاتا ہے۔

شیخی اور بابی ایران کے شیخیہ اور بابی جماعتوں نے اسماعیلی باطنی تعلیم سے یقیناً استفادہ کیا ہے۔ ایران کے اور شیعہ شیخیہ کو خلاۃ میں شمار کرتے ہیں۔ اس جماعت کو شیخ احمد بن زین الدین احصائی نے انیسویں صدی کے آغاز میں قائم کیا اور ان کے انتقال کے بعد جماعت کی سرکردگی سید کاظم رشتی کے حصہ میں آئی۔ شیخی امام کے متعلق بہت غالی عقائد رکھتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ امام زمان اور ملت اسلامی کے درمیان ایک واسطہ کا ہونا ضروری ہے۔ تاکہ امام کے حکام اس واسطہ سے ملت کو وصول ہوتے رہیں۔ وہ اس واسطہ کو باب کا لقب دیتے ہیں۔ اور ان کے خیال میں شیخ احمد اور سید کاظم دونوں ابواب تھے۔ سید علی محمد ولادت ۱۸۱۹ء میں ابن سید رضا شیرازی سید کاظم رشتی کے ارشد تلامذہ میں سے تھا۔ سید موصوف کے انتقال کے بعد شیخی گروہ کے بعض اراکین نے سید علی محمد کو ان کا جانشین تسلیم کر لیا۔ لیکن بعض نے حاجی کریم خاں کرمانی کی پیروی کو مرجع خیال کیا اور سید علی محمد کی جماعت سے علیحدہ ہو گئے۔ اس طرح شیخی فرقہ سے بابی فرقہ پیدا ہو گیا۔ اور سید علی محمد کے سبب سے اول پیرو ملا حسین۔ ملا محمد علی برفروش قرۃ العین سب ابتدا میں شیخی تھے۔

سید علی محمد نے ۱۸۴۷ء میں باب ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے آٹھ مہینے بعد یہ دعویٰ کہہ دیا کہ وہ خود مہدی معبود اور احکام شرعیہ کی ترمیم و نسخ کا مجاہد ہے۔ ان بلند بانگ دعاوی نے ایران میں اس کے اور اس کی جماعت کے خلاف تعصب کی ایک زبردست موج پیدا کر دی اور آخر کار حکومت نے اس کو اور اس کے بہت سے متقلدین کو نہایت عذاب سے قتل کر دیا۔ اس تشدد نے بابی مذہب کا خاتمہ نہیں کیا وہ باقی رہا اگرچہ اس کی شکل بدل گئی۔ لیکن بابی مذہب کے ارتقاء اور اس کی فرع بھائی مذہب کی تفصیل کی گنجائش نہیں۔

سید علی محمد کے رفقاء میں سب سے زیادہ دلکش شخصیت قرۃ العین کی ہے جس کا اصلی نام زریں تاج تھا۔ اور جو سید کاظم رشتی کے ایک مصاحب ملا محمد صالح کی بیٹی تھی۔ باب نے اس کو طاہرہ کا لقب دیا تھا۔ اس کی شادی اپنے کنبہ میں ایک شخص محمد تقی نامی سے ہوئی تھی لیکن قرۃ العین اس کو چھوڑ کر ملا محمد علی برفروش (بابی جماعت اس کو جناب قدوس کہتی تھی) کے ساتھ رہنے لگی۔ یہ شخص عموماً ان تمام بدعات اور خلاف شرع رسومات کا موجد خیال کیا جاتا ہے جو بابی فرقہ میں رائج ہو گئیں۔ قرۃ العین اپنے حسن و رشاعت کی بدولت تمام ایران میں مشہور تھی لیکن یہ شہرت اس کو اور بابیوں کے ساتھ مقتول ہونے سے نہ بچا سکی۔ سید علی محمد ۱۸۵۰ء میں

قتل ہوا اور اس وقت اس کی عمر صرف اکتیس سال تھی۔ بابیوں کے عقائد بعض مسائل میں علانہ شیعہ یا اسماعیلیہ باطنیہ عقائد سے مماثل معلوم ہوتے ہیں۔

علامہ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں چار بدعتی عقائد کو خصوصیت سے غالی شیعیت کے ساتھ منسوب کیا ہے اول مدار جس سے یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت کو بدل سکتا ہے۔ اس کی اصل امام جعفر صادقؑ کی جانشینی کا جھگڑا ہے۔ عام شیعہ عقیدہ کی رو سے امام کا تقرر بالنص ہوتا ہے۔ امام موصوف نے ابتدا میں حضرت اسماعیل کو اپنا وصی نامزد کیا تھا لیکن حضرت اسماعیل کی وفات کے سبب سے امامت حضرت موسیٰ کاظم یا اسماعیلی عقیدہ کی رو سے حضرت محمد ابن اسماعیل کو منتقل ہو گئی۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بدل سکتا ہے (دوم رجعت سوم حلول، چہارم تناسخ۔ ان چاروں عقائد کا کچھ نہ کچھ شائیہ بانی مذہب میں پایا جاتا ہے۔ اگرچہ رجعت کے بارہ میں ان کا عقیدہ غالباً یہ نہیں کہ وہی اشخاص دُنیا میں بار بار آتے رہتے ہیں۔ بلکہ یہ ہے کہ ان کے مثل اشخاص ہر زمانہ میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ بانی اسماعیلیہ کی مانند اللہ تعالیٰ کو انسان کی شناخت و علم سے بالاتر خیال کرتے ہیں۔ اور اس کی معرفت کا مفہوم صرف انبیاء اور ائمہ کی تقلید و اطاعت کو خیال کرتے ہیں۔ باب کی ذات کے متعلق ان کا خیال کچھ اس قسم کا ہے جو غالی شیعہ اور اسماعیلیہ کا ہے۔ امام کے بارہ میں یعنی یہ کہ وہ اس کو صفات الہی کا مظہر اور شرع اسلامی کی تفسیر کا حجاز خیال کرتے ہیں۔ کتب سماوی کی تفسیر میں وہ باطنیہ کی طرح تاویل کا بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ اور حروف کو پُر معنی اشیاء قرار دے کر اسی قسم کے نتائج ان سے مستنبط کرتے ہیں جیسے اسماعیلیہ اور حروفی وغیرہ کا طریقہ ہے۔ لیکن ان میں اور اسماعیلیہ میں جو سب سے بڑا فرق ہے وہ یہ ہے کہ ان کے سمجھانے کے لئے کسی مامور من اللہ معلم کی ضرورت نہیں۔ نیز وہ اپنے عقائد کے اظہار میں کوئی مضائقہ نہیں کرتے اور ان کی تبلیغ کو فرض خیال کرتے ہیں۔

اس پُر اسرار فرقہ کے لوگ کردستان عراق میں موصل کے قریب آباد ہیں۔ ان کے متعلق عام روایت یہ ہے کہ وہ شیطان کی پرستش کرتے ہیں۔ اگرچہ اس کا نام لینا بہت بڑا گناہ خیال کرتے ہیں جب اس کا ذکر نہ کرنا لادبی ہوتا ہے تو ملک طاؤس کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے عبادت خانوں میں طاؤس اور سانپ کی تصویریں نمایاں ہوتی ہیں۔ یہ غالباً شیطان کے حضرت آدم کو بہکانے کی مشہور روایت کی ایک تلمیح ہے۔ شیطان کو پوجنے سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ خدا کی ہستی کے منکر ہیں۔ بلکہ خیال تو یہ ہے کہ وہ خدا کو بھی مانتے ہیں۔ لیکن

۴ ان کے خیال میں قرآن مجید کے معانی و مطالب کو بوجھ

سمجھ سکتا ہے۔

چونکہ وہ رحیم و کریم ہے اور اس سے کسی ایذا یا تکلیف کا اندیشہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے وہ اس کی عبادت کو غیر ضروری خیال کرتے ہیں۔ اس فرقہ کی وجہ تسمیہ کے بارہ میں اختلاف ہے بعض لوگ اس کو یزیدیان معادین سے منسوب کرتے ہیں اور بعض فارسی لفظ یزدان کو اس کا ماخذ ٹھہراتے ہیں۔ اس کا بانی ایک شخص عدی نامی بیان کیا جاتا ہے جس کی اصلی یا موضوعہ قبر کو یزیدی اپنی زیارت گاہ خیال کرتے ہیں شیخ عدی کی شخصیت کے بارہ میں بہت متضاد بیانات ہیں بعض لوگ اس کو سائنویں صدی عیسوی اور بعض دسویں صدی عیسوی میں رکھتے ہیں۔ غالب قیاس یہ ہے کہ وہ خاندان بنی امیہ میں سے تھا اور آٹھویں صدی ہجری میں شام سے متصل آیا تھا۔ یزیدیوں کی ایک مقدس کتاب بھی ہے جسے وہ اخبار سے بالکل مخفی رکھتے ہیں۔ اودان کے عقائد کے متعلق اس وقت تک بیرونی دنیا کو بہت کم علم ہے۔ ناقص معلومات کے باوجود جہاں تک قیاس کو دخل ہے ان کا مذہب مجموعی اور کلیاتی عقائد کی تخریب کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ مجوسیوں کی مانند وہ ثنویت کے قائل ہیں۔ اور کلدانیوں کی مانند اجرام فلکی کو احترام و پرستش کا مرجع خیال کرتے ہیں۔

اس بنیاد پر یزیدیوں نے جو عمارت بنائی ہے اس میں کچھ خشت و سنگ یہودیت مسیحیت اور اسلام سے بھی لئے ہیں۔ وہ ان سب مذاہب کے پیغمبروں کی عزت کرتے ہیں اور ان کی کتب کا دی کو تسلیم کرتے ہیں لیکن بحیثیت مجموعی ان کو اسلام یا اس کے مختلف فرقوں سے اتنا کم تعلق ہے کہ ہم کو بہت شک و شبہ ہے کہ اس کتاب میں ان کا ذکر کرنا موزوں بھی ہے یا نہیں۔

(۲)

اسماعیلیہ نزاریہ کے حاضر امام نزاری نس آغا خاں بالقابہ کا ذکر کتاب آغا خاں کا خاندان میں کی جگہ آچکا ہے لیکن ان کی انوکھی حیثیت اور نمایاں شخصیت اس بات کی متقاضی معلوم ہوتی ہے کہ ان کے خاندان کے تاریخی حالات کو کسی قدر وضاحت کے ساتھ بیان کیا جائے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ آغا خاں الاموت کے نزاری امہ کے جانشین ہیں لیکن الاموت کی تباہی کے بعد پانچ سو سال تک نزاری امہ صفحات تاریخ سے تقریباً معزوم ہو جاتے ہیں اور سوائے ایک دو موہوم نشانات کے ان کی ہستی کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اٹھارہویں صدی سے آغا خاں کے آباد اجداد ایران فی سیاست کے میدان میں کارفرما نظر آتے ہیں۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں موجودہ آغا خاں کے دادا جن کا اسم گرامی محمد حسن حسینی تھا ایران سے ہند کو مہاجر کر کے برصغیر پہنچے اور اس کے بعد سے اگرچہ ان کے خاندان نے اپنے ایرانی تعلقات کو ترک نہیں کیا لیکن اس

مقتدر خاندان کا مستقل سکس ہندستان ہے۔ یہاں صنفی طہ پر یہ تصریح کر دینی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ آغا خاں کا لقب نہ تو امام یا پیر کی مانند کوئی مذہبی لقب ہے اور نہ اس کا معنی ہے بلکہ محض ایک عرف ہے جو چند پشتوں سے ان کے خاندان میں بزرگ خاندان کے لئے مخصوص رہا ہے۔ آغا خاں کے خاندان کے تاریخی حالات معلوم کرنے کا ہمارے لئے سب سے مستند و معتبر ذریعہ وہ فیصلہ ہے جو بمبئی کی عدالت عالیہ کے جج جسٹس آر لولڈ نے ۱۲ نومبر ۱۸۶۶ء کو ایک مقدمہ کے اختتام پر صادر کیا تھا۔ اس مقدمہ کے محرک بعض غم جو آغا خاں سے مخوف ہو گئے تھے اور اس کے دوران میں فریقین کی جانب سے جو شہادت پیش کی گئی تھی۔ اس کے بہت بڑے حصہ کا تعلق اس سوال سے تھا کہ آغا خاں کون ہیں اور ان کا خوجوں سے کیا واسطہ ہے؟ فاضل جج نے اپنے فیصلہ میں اس سوال کا جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے۔ کہ الاموت کا جو تھا فرمانروا حسن (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اولاد میں سے ہونے کا مدعی تھا۔ اگرچہ جسٹس آر لولڈ اس دعویٰ کو مشکوک خیال کرتے ہیں۔ جن میں اس کے جانشین آغا خاں کے نسب نامہ میں شامل ہیں۔ ۱۲۵۰ء میں الاموت کا خاتمہ ہو گیا لیکن اسماعیلی جماعت ایران اور شام میں باقی رہ گئی۔ اس وقت سے لے کر آغا خاں اول تک ان کے آباؤ اجداد کا تاریخ میں کوئی ذکر نہیں آتا۔ ان میں سے ایک یعنی اسلام شاہ کا ذکر خود روایات میں بطور امام وقت کے آتا ہے جن کے داعی پیر صدر الدین تھے۔

ایران کے شاہانِ ندیہ کے دورِ حکومت میں (یعنی تقریباً ۱۷۵۰ء تا ۱۸۶۰ء میں میکڈنل کینر اپنی کتاب "گولڈر فیلکس ہسٹری آف پرشیا" میں لکھتا ہے کہ کہستان (مازندران) میں خصوصاً الاموت کے نزدیک اسماعیلیہ (نزاریہ) کے باقیات موجود ہیں۔ جن کو حسینی کہتے ہیں اور ایران کے اسماعیلیہ ایک امام کو جو نواحِ کیخ (بلدِ قہم) میں رہتا ہے اپنا سرگروہ مانتے ہیں اور ان امام کے پاس ہندوستان تک سے ان کے مرید زیارت کے لئے آتے ہیں۔ یہ امام آغا خاں اول کے والد شاہ خلیل اللہ تھے۔ جن کو ۱۸۱۶ء میں یزد کے باشندوں نے ایک بلوہ عام کے قتل کر دیا۔ فتح علی شاہ قاجار شاہ ایران نے اس واقعہ کے بعد ان کے بیٹے محمد حسن (یعنی آغا خاں اول) سے اپنی بیٹی کی شادی کر دی۔ اور ان کو بلادِ قہم اور محلات کا (جو سہلان اور قہم کے درمیان واقع ہے) گورنر مقرر کر دیا۔ ۱۸۳۵ء میں جب محمد علی شاہ قاجار تختِ ایران پر متمکن تھے آغا خاں اول نے حکومت کے خلاف بغاوت کر دی جس کی وجہ غالباً شاہ کے مشیر خاص حاجی مرزا قاسمی کی مصلحت نہ روشن تھی۔ دو سال تک آغا خاں انوار شاہی کا مقابلہ کرتے رہے لیکن آخر کار شکست کھا کر سندھ

میں پناہ گزین ہوئے۔ انہوں نے حکومت برطانیہ کو سندھ کی تسخیر میں قابلِ قدر امداد دی۔ اور
 ۱۸۴۱ء کی جنگِ افغانستان میں بھی حکومت کی اعانت میں حصہ لیا۔ ۱۸۴۵ء میں وہ بمبئی آئے
 اور یہیں سکونت اختیار کر لی۔ فاضل بیچ ان کی سالانہ آمدنی کا تخمینہ جو ان کو مدیہ و تدبیر کی شکل میں
 وصول ہوتی ہے۔ دس ہزار روپہ ذکر کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب آغا خان کا خاندان ایران
 میں تھا اس وقت بھی خوب سے اپنا اندرونیہ اپنے سرکار صاحب کو برابر ارسال کرتے تھے اور ان میں
 سے بعض آغا خان کے مسکن تک جیسے وہ اپنی اصطلاح میں درخدا کہتے ہیں۔ زیارت کے قصد
 سے بھی جاتے تھے۔ چنانچہ گواہوں میں سے ایک نے اپنے سفر گریان کے حالات بیان کئے
 جو اس نے ۱۲۳۶ھ میں اس مقصد سے کیا تھا۔ جو جوں میں پہلا اختلاف ۱۲۳۶ھ میں
 ہوا۔ جب آغا خان اول نے قرآن مجید کی تعلیم کے مطابق عہدوں کے حق میراث کو ان میں ملج
 کرنے کی کوشش کی۔

۱۸۶۱ء میں آغا خان نے ایک مکتوب شائع کیا جس کا مضمون یہ تھا کہ ان کی خواہش ہے
 کہ جماعت کو شادی بیاہ۔ وضو و طہارت اور تجہیز و تکفین کے بارہ میں اپنے (یعنی آغا خان کے)
 آباء و اجداد کی سنت کا پابند بنائیں۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ جماعت کی ایک اقلیت ان سے مخوف ہو گئی۔
 اور اپنے آپ کو سنی کہنے لگے۔ ۱۸۶۲ء میں ان لوگوں کو جماعت سے خارج کر دیا گیا (اس واقعہ
 کی حقیقت غالباً یہ ہے کہ اس سے قبل اعمال مذکورہ کو خوب سے شاید سنی طریقہ پر ادا کرنے کے علاوہ
 تھے اور وہ اس کو ترک کر کے شیعہ طریقہ اختیار کرنے پر راضی نہ ہوئے)

فاضل بیچ کا یہ بیان آغا خان اور ان کی دینی و جاہلیت کے متعلق تمام ضروری اور متحقق معلومات
 کا جامع ہے۔ ان کا نسب نامہ جس طرح ان کی پیروی و جماعت میں رائج ہے حسب ذیل ہے:-

- | | |
|-----------------------------|--------------------------|
| (۱) حضرت علیؑ | (۸) ولی احمد |
| (۲) حضرت امام حسینؑ | (۹) تقی محمد باقری محمدؑ |
| (۳) حضرت امام زین العابدینؑ | (۱۰) رضی عبد اللہ |
| (۴) حضرت امام محمد باقرؑ | (۱۱) مہدی محمدؑ |
| (۵) حضرت امام جعفر الصادقؑ | (۱۲) قائم |
| (۶) حضرت اسماعیل ابن جعفرؑ | (۱۳) منصور |
| (۷) وصی محمدؑ | (۱۴) معز |

فاضل بیچ کا یہ بیان

(۳۲) مستقر باللہ

(۳۳) عبدالسلام

(۳۴) غیب مرزا

(۳۵) نور الدین

(۳۶) مراد میرزا

(۳۷) ذوالفقار علی

(۳۸) نور الدین علی

(۳۹) خلیل اللہ

(۴۰) نزار

(۴۱) سید علی

(۴۲) حسن علی

(۴۳) قاسم علی

(۴۴) ابوالحسن علی

(۴۵) خلیل اللہ

(۴۶) محمد حسن شاہ (آغا خان اول)

(۴۷) علی شاہ (آغا خان دوم)

(۴۸) سلطان محمد شاہ (آغا خان)

(۱۵) حزیز

(۱۶) حاکم

(۱۷) ظاہر

(۱۸) مستقر

(۱۹) نزار

۲۰ ہادی

(۲۱) مہدی (یا مہدی یا مقتدی)

(۲۲) قاسم

(۲۳) علی ذکرہ السلام

(۲۴) علاء الدین محمد

(۲۵) جلال الدین

(۲۶) علاء الدین محمد

۲۷ یکن الدین غور شاہ

(۲۸) شمس الدین

(۲۹) قاسم شاہ

(۳۰) اسلام شاہ

(۳۱) محمد شاہ

فرمانروایان الامور

اس شجرہ نسب کو نزاری اماموں کی فہرست بھی کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جن اشخاص کے نام ہیں
 میں آئے ہیں ان سب کو نزاری فرقہ اپنا امام تصور کرتا ہے۔ یہ فرقہ جیسا کہ پہلے تصریح کی جا چکی ہے
 جمہور شیعہ کے خلاف حضرت امام حسن علیہ السلام کی مستقل امامت کو تسلیم نہیں کرتا اور ان کی بعض قریبی
 کتابوں میں پہلے دس اماموں کو اوصیاء گیارہ سے لے کر انیس تک (یعنی عبید اللہ المہدی سے لے کر
 نزار تک) کو امراء اور ان کے بعد جو اشخاص نزاری فرقہ کی نگاہ میں منصب امامت پر فائز ہو گئے ان
 کو قائم کے مخصوص القاب سے ذکر کیا جاتا ہے۔

نزاری کس مسلمان محمد شاہ آغا خان اس شجرہ کی رو سے اسماعیلیہ نزاریہ کے اڑتالیسواں امام
 خیال کئے جاسکتے ہیں۔ اور نزاری عقیدہ ہے کہ ان کے خاندان میں امامت ہمیشہ جاری رہے گی۔

یہ شجرہ وہ ہے جو ہندوستان کے خوجہل میں رائج ہے۔ اور اس شجرہ کے بھی عموماً مطالبہ ہے جو مسٹر ڈومانی کی کتاب "ہنزائی نس آغا خاں کی ایک مختصر تاریخ" میں درج ہے۔ صرف بعض ناموں کی شکل میں اختلاف ہے مثلاً نمبر ۱۹ بجائے تقی محمد کے مسٹر ڈومانی کی کتاب میں تقی قاسم ہے۔ نمبر ۲۴ غریب مرزا کا نام مرزا عباس شاہ درج ہے۔ اور اس سے اگلا نام بجائے نور الدین کے ابوذر شاہ ہے۔ لیکن سب سے بڑا اختلاف جو ہے وہ یہ ہے کہ نمبر ۲۲ (فہر بالکل محذوف ہے اور نمبر ۴۰) نزار و نمبر ۵۵ (خلیل اللہ کے درمیان بجائے چار ناموں کے پانچ نام ہیں یعنی ابو الحسن قاسم شاہ، محمد حسن بیگ، جعفر شاہ اور مرزا محمد باقران کے بعد شاہ خلیل اللہ کا نام ہے جو آغا خاں اول کے والد تھے۔ ایک اور شجرہ میں جس کا ماخذ وسط ایشیا کی ایک اسماعیلی تصنیف (چونابک) زبان میں ہے) بیان کیا جاتا ہے۔ ہمارے شجرہ کا تینتا لیسواں نام (قاسم علی) موجود نہیں اور اس طرح ہنزائی نس آغا خاں کا نمبر بجائے ۴۸ کے ۴۷ ہو جاتا ہے۔ حال میں ہنزائی نس آغا خاں کی ایک اور سوانح عمری شائع ہوئی ہے جس کا نام "پرنس آغا خاں کی مستند تاریخ" ہے اور جس کے مصنف سید اقبال علی شاہ ہیں۔

اس کتاب میں آغا خاں کا سلسلہ نسب سجائے حضرت اسماعیل ابن جعفر صادق کے حضرت موسیٰ کاظم ابن جعفر صادق سے ملا دیا گیا ہے۔ یعنی ہمارے شجرہ کے ساتویں امام وصی محمد کو بجائے حضرت اسماعیل ابن جعفر کے حضرت موسیٰ ابن جعفر کا فرزند قرار دیا گیا ہے۔ آغا خاں کے ایک قرابت دار سے یہ سننے میں آیا ہے کہ ان کے خاندان کے کم از کم بعض افراد سادات موسویہ ہیں۔ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن یہ نسب سلسلہ تاریخی روایات کا مخالفت اور آغا خاں کی اسماعیلی امامت کا بالکل منافی ہے اور غالباً ایران کی سکونت اور خاندان صفویہ کے اقتدار کا نتیجہ ہے۔ جو سادات موسویہ ہیں سے تھے۔ تقریباً بیس سال ہوئے کہ آغا خاں کے خاندان کے بعض اہل خاص نے ان کے خلاف وراثت کا دعویٰ دائر کیا تھا۔ اور اس کا فیصلہ مسٹر جسٹس ریل جج عدالت عالیہ بمبئی نے صادر کیا تھا۔ مقدمہ کے دوران میں آغا خاں کے خاندان کے بہت سے ذکور و اناث کی شہادتیں اس مضمون کی گزری تھیں کہ آغا خاں اور ان کے تمام اقربا رشتہ عشری مذہب رکھتے ہیں اور جیسا کہ پیشتر نقل ہو چکا ہے۔ ایک محترم خاتون (بی بی صاحبہ دختر محمد حسن شاہ آغا خاں اول) نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ ان کے بھائی آغا علی شاہ محض پیش نماز کی حیثیت رکھتے تھے۔ اور اس خاندان میں کوئی امام نہیں ہوا۔ جج نے اس امر کا جو تصفیہ کیا وہ یہ تھا کہ اس میں کوئی

شک نہیں کہ موجودہ آغا خاں کی والدہ اور ان کے بعض قریبی رشتہ دار اثنا عشری عقائد رکھتے ہیں۔ اور آغا خاں مقرب ہیں کہ اپنی والدہ کے پاس خاطر سے بعض اثنا عشری مراسم کی ادائیگی کے موقع پر وہ خود بھی موجود تھے۔ لیکن مدعیان یہ ثابت کرنے سے قاصر رہے ہیں کہ آغا خاں اثنا عشری ہیں یا زمانہ ماضی میں کبھی یہ عقیدہ رکھتے تھے۔ آغا خانی خاندان کے اراکین کا اثنا عشری عقائد کا اظہار کبھی غالباً ان کے موسوی نسب کے مانند توطن ایران کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ ورنہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کوئی شخص جو سیدنا موسیٰ کاظم کی اولاد میں سے ہو اور اثنا عشری مذہب رکھتا ہو کس طرح حضرت اسماعیل ابن جعفر صادق کا جانشین اور نزاریہ فرقہ کا امام ہو سکتا ہے۔ اگر سیدنا قبال علی شاہ اور مقدمہ مذکورہ بالا کے بعض گواہان کے بیانات کو صحیح مان لیں تو اس فرقہ اور اس کے پیشوا کی پراسرار حیثیت واقعاً ایک معتبہ بن جاتی ہے۔ اس ضمن میں یہ معلوم کرنا فائدے سے خالی نہیں کہ ایک مشہور نزاری تصنیف (کلام پیر) میں سیدنا موسیٰ کاظم علیہ السلام کی امامت کا اقرار ایک جزئی پیرایہ میں موجود ہے یعنی یہ کہ ان کو امام حسن علیہ السلام اور امام حسین علیہ السلام کی مثال کے مطابق اپنے بھائی حضرت اسماعیل کے مقابلہ میں جو امام المستقر تھے امام المستودع قرار دیا گیا ہے اور یہاں تک لکھا ہے کہ ان دونوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں خیال کرنا چاہیے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ چونکہ امام موسیٰ کاظم علیہ السلام مستقل امام نہیں تھے۔ اور ان کا تقرر بالنص نہیں ہوا تھا ان کی اولاد کو منصب امامت کا کوئی حق نہیں ہو سکتا اور وہ صرف سید کلمائے مستحق ہیں۔

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ قدیم اسماعیلی سلسلہ امامت کی مذکورہ بالا ترمیم کو صفوی اثنا عشری حکومت کے دباؤ کا نتیجہ خیال کیا جائے یا نزاری ائمہ متاخرین کے موسوی نسب ہونے کی دلیل!

(۳)

اسماعیلیہ مستعلویہ کے تقریباً تمام ائمہ کا ذکر کتاب میں آچکا ہے لیکن اس خیال سے کہ نزاریہ ائمہ کی فرست سے تقابل میں آسانی ہو مستعلویہ ائمہ کی مکمل فرست ذیل میں درج کی جاتی ہے جو سطر آصف ۱۰۷-۱۰۸ فیضی کے ایک مضمون سے مقتبس ہے :-

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------------|
| (۱) امام حسنؑ ابن علیؑ | (۴) امام محمد الباقرؑ ابن علیؑ |
| (۲) امام حسینؑ ابن علیؑ | (۵) امام جعفر الصادقؑ ابن محمدؑ |
| (۳) امام علی زین العابدینؑ ابن حسینؑ | (۶) امام اسماعیلؑ النوفی ابن جعفرؑ |

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| (۱۵) حسین الحاکم بامر اللہ | (۱۲) امام محمد الثالث کہ ابن اسماعیل |
| (۱۶) علی الظاہر لا عزازہ دین اللہ | (۸) امام عبداللہ (المستور) الرضی |
| (۱۷) معز المستقر بامر اللہ | (۱۹) امام حسین (المستور) الذکی |
| (۱۸) احمد المستعلی باللہ | (۱۰) عبداللہ (عبداللہ) المہدی باللہ |
| (۱۹) المنصور الامر باحکام اللہ | (۱۱) محمد القائم بامر اللہ |
| (۲۰) ابو القاسم الطیب | (۱۲) اسماعیل المنصور باللہ |
| | (۱۳) معز المفزل دین اللہ |
| | (۱۴) نزار العزیز باللہ |

مسترفی کا بیان ہے کہ اسماعیلیہ متعلو یہ اپنے ائمہ کا شمار امام حسنؑ سے کرتے ہیں۔ سیدنا علی علیہ السلام سے نہیں کرتے۔ داؤدی اور سلیمانی لوہروں کے صحیفوں میں ائمہ کا سلسلہ شروع کرنے سے قبل تین نام علیحدہ ذکر کئے جاتے ہیں یعنی حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سیدنا علی علیہ السلام اور سیدہ فاطمہ علیہا السلام۔ ہمارے خیال میں سیدنا علیؑ کو ائمہ کے شمار سے علیحدہ رکھنے کی غالباً یہ ہے کہ اسماعیلی عقیدہ کی رو سے وہ اپنے دور کے صامت یا اساس ہیں۔ اور یہ خصوصیت ان کو اور ائمہ سے ممتاز کرتی ہے۔ معلوم نہیں کہ نزاری مسلک اس بارہ میں کیا ہے۔ فاطمی خلیفہ الحاکم بامر اللہ کے متعلق مسترفی یہ دلچسپ تصریح فرماتے ہیں کہ داؤدی صحیفہ الصلوٰۃ میں ان کے انجام کے بارہ میں یہ لکھا ہے کہ وہ آسمان پر چلے گئے۔ سلیمانی صحیفہ میں ان کی جائے وفات کو بالائے امان لکھا ہے۔ جس کا مطلب سمجھ میں نہیں آتا۔ فہرست مندرجہ بالا کے مطابق متعلو یہ ائمہ کی معلومہ تعداد اکیس ہے اور امام طیب کے بعد سے امامت بھی حالت ستر میں ہے جس طرح کہ امام جعفر صادق اور عبداللہ المہدی کے درمیانی زمانہ میں مستور رہی تھی۔ لیکن امامت کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا اور ہر ایک زمانہ میں ایک ظاہر یا مستور امام کی موجودگی اسماعیلیہ بلکہ تمام شیعہ گروہ کے خیال میں لازمی ہے۔ امام کی غیبت میں اس کے داعی کو اسماعیلی جماعت میں تقریباً وہی اقتدار و اختیار حاصل ہے جو امام کا حق سمجھا جاتا ہے۔ داؤدی لوہروں کے موجودہ داعی طاہر سیف الدین ابن محمد برہان الدین ہیں جن کا مستقر سورت ہے اور سلیمانی لوہروں کے داعی حال کا نام علی ابن محسن ہے۔ اور وہ یمن میں رہتے ہیں۔

گیلانی الیکٹرک پریس ہسپتال روڈ لاہور میں باہتمام منشی محمد صادق (میلجی اُردو مرکز لاہور) پرنٹر و پبلشر
کے چھپ کر اُردو مرکز بجک ڈپو منگ لاہور سے شائع کیا۔



